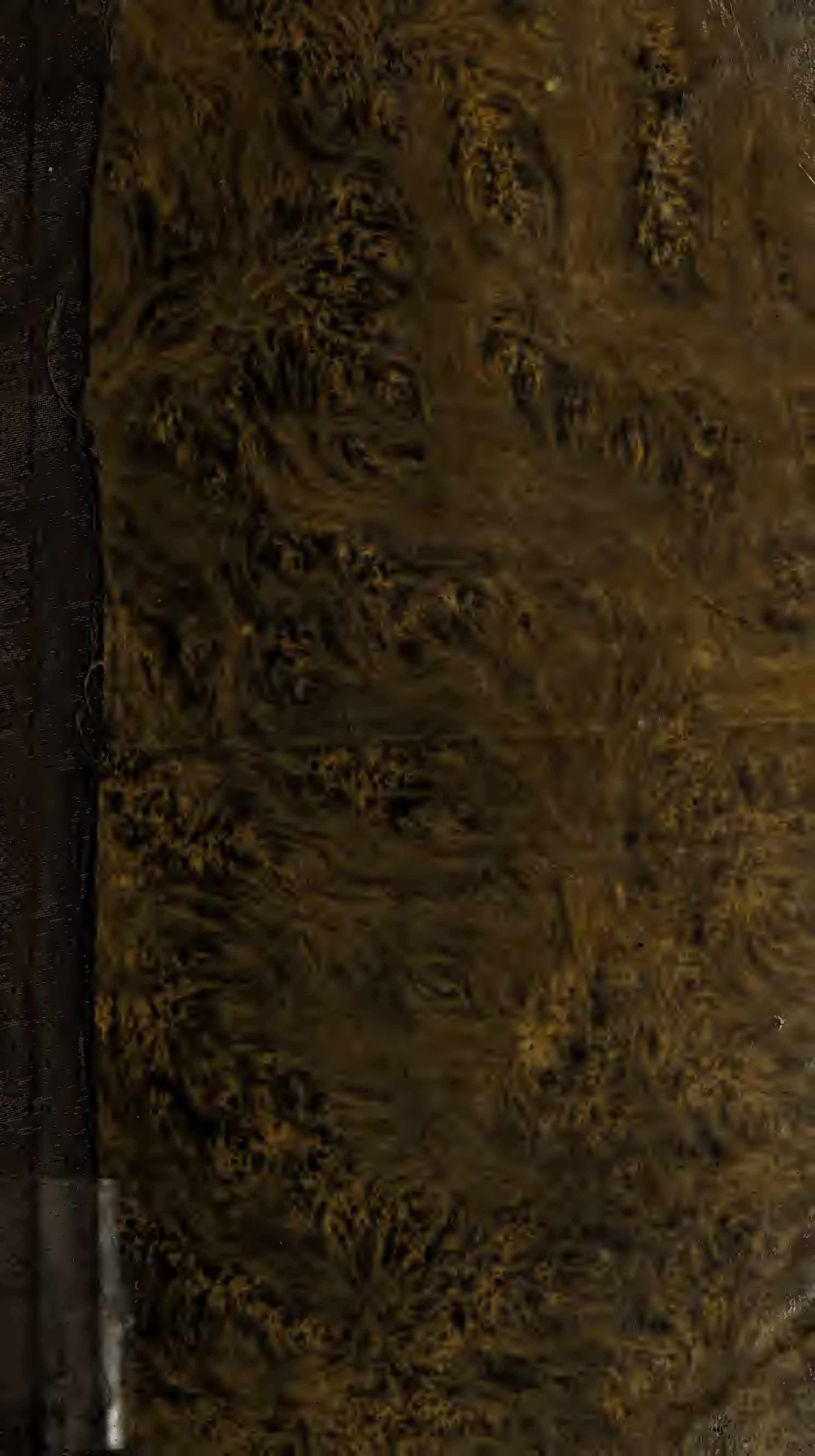


LEHRBUCH

DER

DOGMENGESCHICHTE

VON

Dr. K. R. HAGENBACH,

PROF. DER THEOL. IN BASEL.

ZWEITER THEIL.

VON JOHANNES DAMASCENUS BIS AUF UNSERE ZEIT.

ZWEITE VERBESSERTE AUFLAGE.

LEIPZIG.

WEIDMANN'SCHE BUCHHANDLUNG.

1847.



Vorrede
zur zweiten Auflage.

Der neuen Auflage dieses zweiten Bandes habe ich nur Weniges vorauszuschicken. Dass die Reformationsperiode bedeutend gewonnen habe, darf ich um so eher versichern, als das Verdienst davon nicht mir zukommt, sondern meinen werthgeschätzten Freunden, den Herren Dr. *Schenkel* und *Al. Schweizer*, deren Leistungen ich mit Dank benutzt habe. Ebenso ist mir durch die Güte des Herrn Dr. *Henke* der von ihm neulich herausgegebene Consensus repetitus fidei veræ Lutheranæ noch zur rechten Zeit in die Hände gekommen, um das Bild der Orthodoxie des 17. Jahrhunderts mit einigen Strichen aufzufrischen. Dagegen bedaure ich, die schöne Arbeit des Herrn *Fock* über den Socinianismus, sowie anderes seither Erschienenes nicht mehr haben berücksichtigen zu können. Ich verweise in dieser Hinsicht auf die «Zusätze» am Schlusse dieses Bandes, die sich allerdings noch sehr vermehren liessen, wenn ich es auf Vollständigkeit der Litteratur abgesehen hätte.

Die Dogmengeschichte der neuesten Zeit ist etwas dürftig ausgefallen; allein ich trug Bedenken, das, was noch in der Gegenwart gährt, schon in ein historisches Compendium aufzunehmen, und ich konnte es um so mehr bei

sparsamen Andeutungen bewenden lassen, als die Kirchengeschichte von *Niedner* auch in litterarischer Beziehung hierüber hinlängliches Material an die Hand giebt.

Dass die beiden Abtheilungen des zweiten Bandes nicht mehr getrennt erscheinen, sondern wirklich nur *einen* Band ausmachen, ist eine reine Aeusserlichkeit, die in dem Wunsche der Verlagshandlung ihren Grund hat. Schliesslich kann ich nur gegen diese und den Herrn Corrector meinen Dank aussprechen für die Sorgfalt, die sie dem Werke haben angedeihen lassen.

Basel, im September 1847.

K. R. HAGENBACH.

Vorrede
zur ersten Auflage.

Zur ersten Hälfte des zweiten Theiles.

Von dem zweiten Theile meines Lehrbuches erscheint hier die erste Hälfte, die grösser ausgefallen ist, als ich es anfangs vermuthete. Nicht nur der weite Umfang der bezeichneten Periode an sich, sondern auch der schriftstellerische Charakter derselben nöthigte mich, ihr einen grössern Raum zu widmen, als den beiden frühern; denn während man aus den Vätern der sechs ersten Jahrhunderte weit eher abgerissene dicta classica mittheilen kann, ist man bei den Scholastikern genöthigt, des Zusammenhanges wegen, grössere Stücke zu geben, oder wenigstens den weitläufigen Digressionen in einem verkürzten Maassstabe zu folgen, wenn man den Zuhörer oder Leser auch einen Blick will thun lassen in die formelle Seite der scholastischen Behandlung, in das weit ausgespannte Netz und «Webemeisterstück», an dem die so merkwürdige Zeit mit eben so merkwürdiger Kraftanstrengung sich versuchte.

Da ich nun überdies, mehr als es von meinen Vorfahren geschehen ist, und wie ich glaube zum Vortheil der Sache, die *Mystiker* und *Volkslehrer,* ja theilweise auch den mittelalterlichen *Volksglauben* selbst berücksichtigt habe, so trugen auch hier, trotz aller Sparsamkeit, die Excerpte bedeutend auf; denn da es bei den Mystikern nicht sowohl auf die *Zeichnung,* als auf die *Färbung* ankommt, die sie ihren Gedanken zu geben, ja auf die Glut der Farben, in die sie nicht selten ihren Pinsel zu tauchen wussten, so konnten nur grössere Stücke den Dienst eines Daguerreotyp leisten, oder, wenn man lieber will, eines Farbenüberdruckes, an der Stelle einer blossen Skizze.

Auch bei der Bearbeitung dieser Periode habe ich mich vorzüglich an die besten Monographien gehalten, unter denen ich den (noch unvollendeten) Scotus Erigena von *Staudenmaier*, den Hugo von St. Victor von *Liebner*, den Richard von St. Victor und Ruysbroek von *Engelhardt*, den Savonarola von *Rudelbach* und den *Meier*'schen nenne, wozu auch noch die schätzbaren Mittheilungen kommen, die wir den Herren *Hundeshagen* und *Karl Schmidt* über Gerson, und dem letztern über Meister Eckart und so manche Parthien des mittelalterlichen Mysticismus überhaupt verdanken. Für den Uebergang in die neuere Zeit hat mir besonders *Ullmanns* Wessel bedeutende Dienste geleistet. Dabei habe ich, was mir von Quellen zu Gebote stand, selbstständig benutzt. Was die hiesige Bibliothek nicht bot, wurde mir, bei meinem kurzen Aufenthalte in Zürich während der Weihnachtsferien, durch die gütige Vermittlung meines nun verewigten Freundes Prof. *L. Hirzel* und durch die Gefälligkeit des Herrn Bibliothekars Professor *Horner* mitgetheilt; aber auch in Zürich war lange nicht alles vorhanden, und von dem Vorhandenen konnte das Meiste nur flüchtig an Ort und Stelle verglichen, die Büchermasse unmöglich mit hierher transportirt werden. Indessen handelte es sich auch *hier* weniger um neue Ausbeute und neue Resultate, als um zweckdienliche Verarbeitung des schon vorhandenen und theilweise gesichteten Stoffes.

Dass in dieser Hinsicht mein Bestreben Anerkennung gefunden, habe ich mit Vergnügen aus der überaus wohlwollenden Anzeige des ersten Theiles in Gersdorfs Repertorium (Febr. 1841) ersehen. Weniger scheint der Rec. im Berl. litt. Anzeiger (Nr. 7) sich mit der von mir eingeschlagenen Methode befreunden zu können, so vortheilhaft er auf der andern Seite von dem Inhalte spricht. Er tadelt es, «dass Dogmen schon als wirklich vorhanden behauptet werden, zu einer Zeit, wo sie noch im Keim schlummerten.» Allein soll nicht die sorgfältige Geschichte auch diesen Schlummer belauschen, so weit es ihr vergönnt ist? Der von ihm gelobten Meier'schen Methode bleibt allerdings ihr Vorzug, sobald man die künstlerische Gruppirung vor allem in Anschlag bringt; aber ob ein Student auf diesem genialen Wege die Geschichte der einzelnen Dogmen sich besser einprägen werde, als auf dem bisher betretenen, etwas mühsamen synchronistischen? muss ich noch bezweifeln. Selbst einige Wiederholung dürfte hier gewiss nichts schaden. Uebrigens habe ich die Geschichte der einzelnen Dogmen nicht *in allen Perioden* nach dem jetzt angenommenen systematischen Fachwerke abgehandelt, sondern mich hierin nach dem jedesmaligen Charakter der Periode gerichtet. In Zeiträumen, wo gewisse Dogmen mit besonderem Interesse behandelt wurden, so

dass die Orthodoxie der Zeit sich um dieselbe wie um ihre Axe drehte, da habe ich auch (wie dies in der zweiten Periode Bd. I bereits von dem Rec. hätte können wahrgenommen werden) den kriegerischen Phalanx vorausgestellt, und die friedlichere Entwicklung der übrigen Lehrstücke nachfolgen lassen. Ein Aehnliches wird bei der vierten Periode geschehen, wo *die* Dogmen, an welchen der Gegensatz zwischen Katholicismus und Protestantismus am meisten zur Erscheinung kommt, die erste, die übrigen die zweite Hälfte einnehmen werden. Die hier vorliegende dritte Periode hingegen habe ich absichtlich wieder in systematischer Ordnung durchgeführt, aus demselben Grunde, aus dem ich ihren Charakter selbst als den systematischen bezeichnet habe. Es ist derselbe Gang, der auch in den theologischen Werken jener Zeit genommen wird, und eben denselben Gang werde ich bei der fünften und letzten einschlagen. «*Ein Muster logischen Verfahrens*» habe ich mit der Fünftheiligkeit nicht geben wollen, kann aber auch nicht einsehen, welcher Verstoss gegen die *Logik* darin liegen soll.

Noch wird mir endlich von dem Berliner Rec. eine «*Verfälschung der Wahrheit*» Schuld gegeben, weil ich hier und da Ausdrücke, wie Rationalismus, Supranaturalismus, Idealismus u. s. w. auf Verhältnisse der alten Kirche angewandt habe. Oft ist es gewiss nicht geschehen, und meine Zuhörer könnten es bezeugen, mit welcher Schüchternheit und unter welchen Einschränkungen und Verwahrungen ich gerade immer solche, mir selbst höchst fatale allgemeine Bezeichnungen in meinen Vorträgen gebrauche, wo es gilt, irgend eine ältere Denkweise zu charakterisiren, zu der sich zwar auch in unserer Zeit Analogien finden lassen, die aber doch das Recht hat, von dem Historiker in ihrer eigenthümlichen Fassung und Begrenzung hingestellt zu werden. Wo ich daher solche Schlagwörter mag gebraucht haben, da geschah es sicher nur, um durch die Aufstellung allgemeiner Gesichtspunkte den Blick von der Mannigfaltigkeit des Stoffes auf gewisse, unter verschiedenen Formen wiederkehrende Geistesrichtungen zu lenken, ohne damit im geringsten die Geschichte durch das Hineinziehen der heutigen Parteikämpfe in dieselbe trüben zu wollen. Habe ich also je in diesem Stücke zu viel gethan, so werde ich mit Dank gegen die Rüge den Fehler zu verbessern suchen; denn nichts kann ich dringender wünschen, als das Lob wirklich zu verdienen, das derselbe Rec. meiner Arbeit bereits gespendet hat, wenn er sagt, dass sie «*durch und durch historisch*» sei. Anderes will sie nicht sein; wenigstens kann ich bei all der Bewunderung, die ich der dialektischen Gewandtheit mancher theologischer Schriftsteller unserer Tage zollen muss, es unmöglich dahin bringen, in der Dogmengeschichte nur ein

Gradirwerk zu erblicken, in welcher das Salz der christlichen Lehre erst aus der rohen Vorstellung zum reinen Begriff heraufgeläutert werden muss, wenn es nicht riskiren soll — nicht etwa als ein mit der Zeit dumm gewordenes — nein! als ein von Anbeginn fades, erst durch den Denkprocess geniessbar werdendes auf die Seite geworfen zu werden. Wohin diese einseitige Schätzung des speculativen Gehaltes der Dogmen, mit Verkennung des unendlich wichtigern praktischen Momentes führe, das hat freilich jene neueste Bearbeitung der Dogmatik, auf welche Rec. hinweist, nur allzu deutlich gezeigt; aber daran möchte wohl der Anschluss an die herkömmliche Localmethode die mindeste Schuld tragen. Mögen die mitgetheilten Stellen aus den Mystikern (wenigstens einige derselben) es auch dem Dogmenhistoriker einleuchtend machen, wie zu allen Zeiten und bei allem Wechsel der Schulsprache die intensive Wirkung der Religion auf das *Gemüth* dieselbe war, und wohl auch dieselbe bleiben wird, so lange noch der Glaube an einen *lebendigen* Gott und dessen Verhältniss zu den Menschen nicht untergegangen ist. Ja auch im Mittelalter blieb das Christenthum, wie *Herder* treffend sagt, «*ein heiliger Same hie- und dahin geworfen, in jedem guten Lande aber fruchtbar, und seiner Natur nach f r e i v o n a l l e n S y s t e m e n !*»

Basel, im April 1841.

Zur zweiten Hälfte des zweiten Theiles.

Zu der zweiten Hälfte des zweiten Theiles, womit das Lehrbuch sich abschliesst, habe ich nur Weniges hinzuzusetzen. Was die Anordnung der vierten Periode betrifft, so ist dieselbe durch das S. 261 im Buche selbst Bemerkte gerechtfertigt. Vielleicht aber, dass Einige mich hier eben so sehr tadeln werden, das gewöhnliche Gleis verlassen zu haben, als Andere mir bei der ersten Periode das Verbleiben bei der alten Localmethode zum Vorwurf gemacht haben. Nach beiden Seiten hin kann ich nur antworten, dass eben jede Periode ihren eigenen Charakter hat, und so die eine diese, die andere jene Behandlung erfordert. Uebrigens bietet ja in der Reformationsperiode, wie dies von einer bedeutenden theologischen Persönlichkeit eingestanden worden ist, die *Form* der Historie viel grössere Schwierig-

keiten dar, als in irgend einem der frühern Zeitalter *). Und dies mag mir, wo ich gefehlt habe, zur Entschuldigung dienen. Die Liebhaber der herkömmlichen Ordnung werden sich dann um so besser wieder in der fünften Periode zurecht finden. — Bei der Mittheilung des Stoffes habe ich mich auch hier nach dem schon vorhandenen Vorrathe von Hülfsmitteln gerichtet. So habe ich, was die Stellen aus den Symbolen betrifft, mich häufig auf *Winers* comparative Darstellung des Lehrbegriffs bezogen, die ich in den Händen der Studierenden voraussetzen darf; auch die Stellen aus den alten Dogmatikern, welche *de Wette* in der kirchlichen Dogmatik und *Hase* im Hutterus redivivus mitgetheilt haben, wollte ich nicht wieder ausschreiben. Nur wo ich glaubte, dass eine Stelle nothwendig sei zur nähern Erklärung der Sache, theilte ich sie in extenso mit. Hingegen habe ich auch hier aus den Mystikern die nöthigen Ergänzungen beigebracht. War schon bei der vierten Periode die Gefahr vorhanden, aus dem Vortrag der Dogmengeschichte in den der kirchlichen Dogmatik und Symbolik überzuschweifen, so lag die Versuchung in der fünften Periode noch näher, aus dem erzählenden und referirenden Ton in den beurtheilenden und weissagenden zu verfallen. Indessen würde, wenn die Beschränkung nicht schon von innen geboten gewesen wäre, die Enge des noch offenbehaltenen Raumes von selbst diesem fremden Gelüsten ein Ziel gesetzt haben. Ich weiss nun wohl, dass Viele auch mit diesem referirenden Tone sich nicht zufrieden geben werden (hat mir doch Herr Dr. *Thiersch* bereits in einer sonst in mancher Hinsicht dankenswerthen Recension **) das peinliche Stillschweigen vorgeworfen, das ich rücksichtlich meiner eigenen dogmatischen Ueberzeugung beobachtet habe); allein es ist mir auch wieder nicht die Beobachtung entgangen, dass eben die rein objective, wo möglich

---

*) *Daub*, über die Form der christl. DG., vgl. die Rec. von *Kling* in den Studien und Kritiken 1841, 3 S. 772 — eine Recension, der ich (was mein Lehrb. betrifft) manchen guten Wink verdanke, wenn ich auch nicht über alles mit dem verehrten Kritiker einverstanden bin.

**) In Rudelbachs und Guericke's Zeitschrift für die gesammte lutherische Theologie und Kirche 1841, 2 S. 156 ff. — Merkwürdig ist, dass Herr Dr. Thiersch aus meinem Stillschweigen nur negative Consequenzen zu ziehen sich erlaubt, während er bei den Kirchenvätern der ersten Periode ein solches argumentum a silentio nirgends zugiebt, sondern vielmehr lauter Positives bei ihnen voraussetzt. Ich dächte doch, was dem einen recht sei, sei dem andern billig. Gefreut hat es mich aber doch, über die *Methode* von ihm ein anerkennendes Urtheil vernommen zu haben.

parteilose Haltung auf andere wohlthätig gewirkt hat. Ueberdies wird, wer zwischen den Zeilen zu lesen versteht, meine eigene Ansicht (sofern ihm etwas daran liegt) wohl herausahnen können. Ein Glaubensbekenntniss abzulegen ist hier der Ort nicht; ich habe in andern Schriften mich unumwunden zu der unsichtbaren und streitenden Kirche derer bekannt, die im Christenthum die Offenbarung des lebendigen Gottes an eine zur sittlichen Freiheit und zu selbstbewusster Unsterblichkeit berufene Menschheit erkennen, und dies als eine Gnade von oben in aller Demuth sich anzueignen streben, dabei aber weder auf den Buchstaben eines Symbols, noch eines philosophischen Systems schwören, selbst an dem Buchstaben der Schrift nicht allzu ängstlich kleben bleiben, sondern auf die Macht der Wahrheit vertrauen, die aus der Fülle *des* Geistes stammt, welchen Gott *denen* mittheilt, die ihn liebend suchen und suchend lieben. Darum aber freilich hängt mir die Wahrheit auch nicht an der dialektischen Spitze eines Dogma's, sondern sie ruht in der Wurzel, aus welcher das Dogma bald als ein fruchtleerer Halm, bald in reife Aehren schiessend, hervorspriesst. Zu dieser Wurzel hinab reicht aber weder das Grabscheit der symbolischen Orthodoxie, noch das Senkblei der modernen Speculation, sobald man unter dieser nicht den lebenskräftigen Geist in seinem idealen Aufschwunge zu Gott, sondern nur die tactmässige Bewegung des Begriffes nach den schulgerechten Tempo's versteht, wie sie jetzt eben eingelernt werden. Es dringt dahin allein jenes geheimnissreiche Etwas in uns, das wir nun mögen Sinn, Gemüth, Gefühl, Selbstbewusstsein oder Gewissen nennen, oder auch mit Paulus den inwendigen Menschen — um Worte streiten wir nicht —, immerhin ein Etwas, das, um popular zu reden, im *Herzen* sitzt und nicht im Kopfe, und das sich erweist in der Gesinnung, im Charakter, im Leben, Wesen und Wandel des Christen, und des Theologen voraus.

In theologischer Beziehung hat es mich besonders gefreut, in den Resultaten meiner dogmenhistorischen Forschung so oft mit meinem Vorgänger, dem ehrwürdigen *Baumgarten-Crusius*, zusammengetroffen zu sein. Je mehr unsere Wege in der Dogmatik sich scheiden, desto mehr begegnen sie sich (wie mir selbst über der Arbeit immer klarer wurde) in dem, worauf alles ankommt, und zwar jetzt mehr als je.

Basel, im November 1841.

Inhalt.

Dritte Periode.

Von Joh. Damascenus bis auf das Zeitalter der Reformation,
vom Jahr 730 — 1517.

Die Zeit der Systematik (Scholastik im weitesten Sinne des Worts).

A. *Allgemeine Dogmengeschichte der dritten Periode.*

B. *Specielle Dogmengeschichte der dritten Periode.*

Erster Abschnitt.

Apologetisch-Propädeutisches: Wahrheit des Christenthums. Verhältniss der Vernunft zur Offenbarung. Offenbarungsquellen. Schrift und Tradition.

Zweiter Abschnitt.

Theologie (mit Inbegriff der Kosmologie, Angelologie, Dämonologie u. s. w.).

IV. *Die griechische Kirche.*

V. *Die kleinern Religionsparteien (Secten).*

B. *Specielle Dogmengeschichte der vierten Periode.*

Erste Klasse.

Die Unterscheidungslehren zwischen der katholischen und protestantischen Kirche.

(Mit Inbegriff des Gegensatzes zwischen Lutheranern und Reformirten, und mit Berücksichtigung der kleinern Religionsparteien und Secten.)

Erster Abschnitt.

Die Lehre von den Erkenntnissquellen. (Formelles Princip.)

Zweiter Abschnitt.

Anthropologie, Rechtfertigung und Heilsordnung. (Materielles Princip.)

a. Anthropologie.

b. Heilslehre.

Dritter Abschnitt.

Lehre von der Kirche und ihren Gnadenmitteln, den Heiligen, den Bildern, dem Messopfer und dem Fegfeuer.

(Die praktischen Consequenzen.)

Zweite Klasse.

Dogmen, in welchen der Gegensatz zwischen Protestantismus und Katholicismus zurücktritt oder verschwindet.

(Gemeinsamer Gegensatz der grössern Kirchenparteien gegen die Secten.)

Erster Abschnitt.

Theologie.

Zweiter Abschnitt.

Christologie und Soteriologie. (Mit Inbegriff der Taufe und der Eschatologie.)

Fünfte Periode.

Vom Jahr 1720 bis auf unsere Zeit.

Die Zeit der Kritik, der Speculation und der Gegensätze zwischen Glauben und Wissen, Philosophie und Christenthum, Vernunft und Offenbarung, und der angestrebten Vermittlung dieser Gegensätze.

A. *Allgemeine Dogmengeschichte der fünften Periode.*

B. *Specielle Dogmengeschichte der fünften Periode.*

Erster Abschnitt.

Die Prolegomenen. Religion und Offenbarung. Bibel und Tradition. (Wunder und Weissagungen.)

Zweiter Abschnitt.

Theologie. Schöpfung und Vorsehung. Angelologie und Dämonologie.

Dritter Abschnitt.

Anthropologie. Christologie. Soteriologie und Heilsordnung.

Vierter Abschnitt.

Kirche. Sacramente. Letzte Dinge.

Zweiten Theiles erste Hälfte.

Von Johannes Damascenus bis auf die Reformation.

> Unusquisque in suo sensu abundet, donec veniat illa lux, quæ de luce falso philosophantium facit tenebras et tenebras recognoscentium convertit in lucem.
>
> JOHANNES SCOTUS ERIGENA.

Dritte Periode.

Von Johannes Damascenus bis auf das Zeitalter der Reformation, vom Jahr 730—1517.

Die Zeit der Systematik (Scholastik im weitesten Sinne des Wortes).

A. Allgemeine Dogmengeschichte der dritten Periode.

§. 143.

Charakter dieser Periode.

Engelhardt, DG. Bd. II. v. Anf. *Münscher, v. Cölln* Bd. II. *Ritter,* Gesch. der Philosophie, Bd. VII.

Mit dem Werke des griechischen Mönches *Johannes von Damascus* [1]) beginnt insofern für die Dogmengeschichte eine neue Periode, als jetzt das Bestreben, das bisher durch den Kampf Errungene in ein übersichtliches Ganzes zu bringen [2]) und es dialektisch zu begründen, immer sichtbarer wird. Das Gebäude der Kirchenlehre ist fertig bis auf den Ausbau einzelner Par-

thien, z. B. der Lehre von den Sacramenten. Fest stehen die Grundpfeiler der Theologie und der Christologie zufolge der Concilienbeschlüsse der vorigen Periode, und ebenso hat (im Abendlande wenigstens) die Anthropologie mit der an ihr hangenden Heilsordnung und der Lehre von der Kirche durch den Augustinismus ihr festes und eigenthümliches Gepräge erhalten. Was daher jetzt noch für die Kirchenlehre geschehen kann, beruht theils auf einer sammelnden, ausfüllenden und ergänzenden, theils auf einer das Einzelne dialektisch begründenden, theils endlich auch auf einer den Stoff sichtenden Thätigkeit, wobei es vergleichungsweise nicht an eigenthümlichen Richtungen des Geistes und an selbstständiger Forschung fehlte.

[1]) Ἔκδοσις [ἔκθεσις] ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως (eigentlich der dritte Theil eines grössern Werkes: πηγὴ γνώσεως). Ausg. von *Mich. Le Quien.* Par. 1712. II. fol. und dessen Dissertt. VII Damascenicae. Vgl. *Schröckh,* KG. Thl. XX, S. 222 ff. *Rösler,* Bibl. der Kirchenv. VIII, S. 246—532.

[2]) Einen Ansatz zur systematischen Behandlung finden wir zwar schon in den beiden vorigen Perioden bei Origenes (περὶ ἀρχῶν) und bei Augustin (Enchirid. und de doctr. christ.), allein auch nur einen Ansatz. Erst «*Johannes Damascenus schliesst im Wesentlichen die morgenländische Dogmatik ab, und bleibt für die spätere Zeit die erste Autorität in der dogmatischen Litteratur der Griechen. Er selbst bildet schon den Anfangspunkt der noch nicht genug bekannten griechischen Scholastik.*» *Dorner,* Entwicklungsgesch. der Christologie, S. 113. (*Tafel,* Supplementa histor. eccles. Græcor. sæc. XI. XII. 1832. p. 3 sqq. 9 sqq.). Ueber die Bedeutung des Damasceners auch für das Abendland ebend. und *Baur,* Trin. II, S. 175.

§. 144.

Verhältniss der systematischen Richtung zur apologetischen.

Das apologetische Bestreben, das schon in der vorigen Periode zurückgetreten war, beschränkt sich auch in dieser, der Natur der Sache nach, auf einen noch engern Kreis, indem das Christenthum sich bereits der gebildeten Welt fast ausschliesslich bemächtigt hat.

Blos der Mahometanismus und das Judenthum bleiben noch innerhalb dieses Kreises zu bekämpfen übrig [1]. Was als germanisches und slavisches Heidenthum sich kundgiebt, erscheint zugleich der christlichen Civilisation gegenüber unter der Form der Barbarei, welche nicht sowohl auf dem Wege wissenschaftlicher Erörterungen, als auf dem der praktischen Missionsthätigkeit, bisweilen auch auf dem der physischen Gewalt überwunden wird [2]. Doch forderten auch, besonders gegen Ende unserer Periode, die Zweifel, die offener und verdeckter innerhalb des Christenthums von philosophischer Seite her erhoben wurden, die Apologetik zum Kampfe heraus [3].

[1]) Gegen die Juden schrieben unter andern im 9. Jahrhundert *Agobard*, Erzbischof von Lyon: de insolentia Judæorum — de judaicis superstitionibus (vgl. *Schröckh* XXI, S. 300 ff.); *Amulo* (Amularius), Erzbischof von Lyon: contra Judæos (*Schröckh*, ebend. S. 310). Im 11. und 12. Jahrhundert: *Gislebert von Westmünster*: disputatio Judæi cum Christiano de fide christiana (in Anselmi Cantuar. Opp. p. 512—523. Par. 1721. fol. *Schröckh* XXV, S. 358); *Abälard*: dialogus inter philos. Judæum et Christianum (*Rheinwald*, Anecdota ad hist. eccles. pertinent. Berol. 1835. T. I); *Rupert von Deuz*: annulus s. dialogus Christiani et Judæi de fidei sacramentis (*Schröckh*, ebend. S. 363 ff.); *Richard von St. Victor*: de Emmanuele libri duo (ebend. S. 366 ff.). Im 13. Jahrhundert: *Raimund Martini*: pugio fidei, capistrum Judæorum (ebend. S. 369 ff.) u. s. w. — Gegen die Mahometaner: *Euthymius Zigabenus* (im 24. Abschnitt seiner πανοπλία, herausg. von *Beurer* in Frid. Sylburgii Saracenicis, Heidelb. 1595. 8.); *Raimund Martini*: pugio fidei (*Schröckh* XXV, S. 27 ff.); *Peter der Ehrw. von Clugny*: adv. nefandam sectam Saracenorum (*Martène*, collect. ampl. monum. T. IX, p. 1121; *Schröckh*, XXV, S. 34 u. XXVII, S. 245). Noch später hin: *Aeneas Sylvius* (Pius II.): ep. 410 ad Mahom. II. (*Schröckh* XXXII, S. 291 ff.).

Alle diese apologetischen Arbeiten sind indessen der Form nach eher *polemisch* zu nennen: es sind meist «*Declamationen, in welchen der maasslose Eifer nicht selten zu Invectiven sich fortreissen lässt.*» *Baur*, Lehrb. S. 172. Ueber die Bestreitung des Islam im Mittelalter vgl. übrigens *Gass* (§. 146).

[2]) Vgl. darüber die KG. (Ausbreitung des Christenthums). Uebrigens wurde dasselbe Verfahren auch gegen die Juden und Mahometaner theilweise beobachtet.

[3]) *Savonarola*, triumphus crucis, de fidei veritate, 4 BB. (vgl. *Rudelbach*, Hieronym. Savonarola, Hamb. 1835. S. 375 ff.); *Marsilius Ficinus*, de rel. christ. et fidei pietate, opuscc. vgl. *Schröckh*, KG. XXXIV, S. 343 ff.

§. 145.

Verhältniss zur Polemik und Häresiomachie.

Engelhardt, DG. Bd. II, Cap. 3, S. 51 ff.

Auch die in dieser Periode vorkommenden Ketzereien unterscheiden sich von den frühern darin, dass sie sich nicht sowohl auf einzelne Lehrsätze beziehen, als vielmehr eine praktische Opposition bilden gegen das Ganze des Kirchenthums, meist (ihrer dogmatischen Seite nach) angelehnt an die frühern Häresien des Gnosticismus und Manichäismus, doch bisweilen auch den reinern biblischen Lehrbegriff zurückfordernd [1]). Nur einzelne dogmatische Häresien, wie die adoptianische oder wie die Lehre des Gottschalk und des Berengar, sowie auch einzelne kühnere Behauptungen der Scholastiker (z. B. Roscellins und Abälards) rufen die polemische Thätigkeit der Kirche und Synodalbestimmungen in Beziehung auf das Dogma hervor [2]). Erst gegen Ende der Periode beginnt mit dem Kampfe gegen das Bestehende auch ein Umschwung in den dogmatischen Ideen überhaupt sich vorzubereiten, der zugleich die reformatorische Periode einleitet [3]).

[1]) Hierher sind zu rechnen im Morgenlande die *Paulicianer* (vgl. vor. Per. §. 85, Not. 4), die *Bogomilen* (vgl. über ihre Lehre: *Mich. Psellus,* περὶ ἐνεργείας δαιμόνων διάλ. ed. *Hasenmüller,* Kil. 1688. *Euthym. Zigabenus,* panoplia P. II. tit. 23. *J. Ch. Wolf,* hist. Bogomilorum, diss. III. Vit. 1712. 4. **Engelhardt,* kirchenhist. Abhandlungen, Erl. 1832. Nr. 2); im Abendlande die *Katharer* (Leonistae), *Manichäer* (Paterini, Publicani, Bugri, boni homines), die Anhänger des Peter von Bruis und Henrich von Lausanne (Petrobrusianer, Henricianer); weiterhin die *Waldenser* und *Albigenser,* die *Turlupinen,* die *Begharden, Beguinen, Fratricellen, Spiritualen* u. s. w. Vgl. darüber die KG., namentlich *Füsslin,* Kirchen- u. Ketzerhistorie der mittlern Zeiten, Frankf. u. Lpz. 1770 ff. III. *Mosheim,* de Beghardis et Beguinabus. Lips. 1790. 8. (Die Dogmengesch. kann auf diese Erscheinungen nur im Allgemeinen Rücksicht nehmen.)

[2]) Vgl. die specielle DG. unter der Lehre von der Trinität, der Christologie, der Prädestination und dem Abendmahl.

[3]) Auch hierüber vgl. die KG. und *Flathe,* Gesch. der Vorläufer der Reformation, Lpz. 1835. II. (s. auch §. 155).

§. 146.

Die griechische Kirche.

Ullmann, Nicolaus von Methone, Euthymius Zigabenus und Nicetas Choniates, oder die dogmatische Entwicklung der griech. Kirche im 12. Jahrh. (Stud. u. Krit. 1833. Heft 3, S. 647 ff.). *W. Gass,* Gennadius und Pletho, Aristotelismus und Platonismus in der griech. Kirche, nebst einer Abhandlung über die Bestreitung des Islam im Mittelalter, Breslau 1844.

Wenn in der vorigen Periode Augustin den Wendepunkt bildet in Beziehung auf die dogmatische Priorität der griechischen vor der abendländischen Kirche, so tritt in dieser Periode die erstere, nachdem sie sich in Johann von Damask ihr Monument gesetzt hatte, von dem Schauplatze der lebendigen Entwicklung ab. Als Schatten früherer Grösse treten mit den Scholastikern des Abendlandes in Parallele die an Johann von Damascus sich anschliessenden Theologen *Euthymius Zigabenus* [1]), *Nicolaus,* Bischof von Methone [2]), und *Nicetas Choniates* [3]). — Unter den von der orthodoxen Kirche getrennten chaldäischen Christen (Nestorianern) sind als Dogmatiker zu nennen *Ebed Jesu* [4]), unter den Jakobiten (Monophysiten) *Jakob,* Bischof von Tagrit [5]), und *Abulfaradsch* [6]).

[1]) Auch Zigadenus genannt, † nach 1118 als Mönch zu Constantinopel. Im Auftrag des Kaisers Alexius Comnenus verfasste er sein Hauptwerk: πανοπλία δογματικὴ τῆς ὀρθοδόξου πίστεως ἤτοι ὁπλοθήκη δογμάτων, siehe *Schröckh* XXIX, S. 332 ff. 373, und *Ullmann* a. a. O. S. 19 ff. Das Original ist nur einmal gedruckt zu Tergovisto (Hauptst. der Wallachei) 1711; vgl. *Fabr.* bibl. gr. Vol. VII, p. 461. Lat. übers. von *Pet. Franc. Zino,* Venet. 1555. fol., wieder abgedruckt in bibl. PP. maxima, Lugd. T. XIX, p. 1 ff. — Ausserdem schrieb er Exegetisches.

[2]) Methone in Messenien. Ueber sein Leben ist wenig bekannt. Einige setzen ihn ins 11., andere ins 12. Jahrhundert, letzteres mit grösserer Wahrscheinlichkeit; vgl. *Ullmann* S. 57. — Hauptwerk: die Widerlegung des Platonikers Proclus: ἀνάπτυξις τῆς θεολογικῆς στοιχειώσεως Πρόκλου Πλατωνικοῦ, herausgeg. von Director *Vœmel,* Frkf. a. M. 1825. 8. Dazu: Nicol. Meth. Anecdoti P. I et II. 1825. 1826. «*Die Schrift des Nic. von Methone gehört unstreitig zu den vorzüglichsten Arbeiten jener Zeit.*» *Ullm.* Am wichtigsten für die DG. ist die Erörterung des Verf. über den Erlösungstod Christi. (S. unten §. 179.)

[3]) Sein Familienname ist *Acominatus*. Choniates heisst er nach seiner Vaterstadt Chonæ (dem ehemal. Colossæ) in Phrygien, † nach 1206. — Von seinem θησαυρὸς ὀρθοδοξίας in 27 Büchern sind nur die 5 ersten (wahrscheinlich die wichtigsten) bekannt in der lat. Uebers. des *Morelli*, Par. 1569. 8., wieder abgedr. in bibl. PP. max. T. XXV, p. 54 sqq. Das Buch sollte gewissermaassen eine Ergänzung bilden zur Panoplia des Euthymius. Vgl. *Schröckh* XXIX, S. 338 ff. *Ullm.* S. 30 ff.

[4]) Bischof zu Nisibis, † 1318. Ueber seine Schrift: Margarita s. de vera fide vgl. *Assemani* bibl. orient. T. III, P. I. (*Pfeifers* Auszug Bd. II, S. 407.)

[5]) † 1231. Ueber sein Werk: Liber Thesaurorum s. *Assemani* l. c. T. II, p. 237. (*Pfeifer* Bd. I, S. 250.)

[6]) Metropolit zu Edessa, auch Barhebräus genannt, † 1286. Ueber sein Candelabrum Sanctorum de fundamentis s. *Assemani* l. c. p. 284.

§. 147.

Die abendländische Kirche.

Bossuet, Einl. in die allg. Gesch. der Welt bis auf Kaiser Karl d. Gr., übers. u. mit einem Anhang histor.-krit. Abhandlungen vermehrt von *J. A. Cramer*. VII Bde. Lpz. 1757—1786.

Wenn in den beiden frühern Perioden nächst den gallischen und italischen Lehrern es vorzüglich die Nordafrikaner gewesen waren, welche die abendländische Kirche repräsentirten, so sind es jetzt (nachdem auch diese Grösse sammt der römisch-byzantinischen untergegangen) die *germanischen* Völker, unter denen eine neue christlich-theologische Bildung aufkeimt. Wir haben hier drei Hauptzeiträume zu unterscheiden: I. die karolingische, nebst der vor- und nachkarolingischen Zeit bis auf den Anfang der Scholastik (8. bis 11. Jahrhund.); II. das eigentliche Zeitalter der Scholastik (11. bis um die Mitte des 15. Jahrh.); III. die Uebergangsperiode zur Reformation (das 15. Jahrhundert, besonders die zweite Hälfte desselben).

Natürlich lassen sich keine scharfen Grenzen ziehen. So findet sich z. B. in dem erstgenannten Zeitraum schon ein Vorbild der Scholastik in Joh. Scotus Erigena, und das Ende der zweitgenannten Periode greift so sehr in den Anfang der dritten ein, dass längere Zeit beide Richtungen (die im Sinken begriffene scholastische und die immer mehr erstarkende reformatorische) neben einander hergehen. — Manche, z. B.

Ritter, beginnen die Scholastik schon mit dem 9. Jahrhundert; allein das 10. Jahrh. unterbricht den Faden doch in einer Weise, dass das Frühere eher ein Vorspiel ist, als ein erster Act des Drama's.

§. 148.

Das karolingische Zeitalter

(nebst den unmittelbar vor- und nachgehenden Erscheinungen).

*†*Staudenmaier,* Joh. Scot. Erigena und die Wissenschaft seiner Zeit. 1r Thl Frkf. a. M. 1834. *Kunstmann,* Hrabanus Magnentius Maurus, Mainz 1841. *Ritter,* Geschichte der Phil. Bd. VII. von Anfang.

Die Sentenzensammlung des *Isidor von Sevilla* und ähnliche [1]) boten einstweilen den rohen Stoff dar, während die von Karl d. Gr. errichteten Schulen und Lehranstalten die Selbstthätigkeit des Geistes weckten. Unter den Männern, welche auf das karolingische Zeitalter einwirkten, zeichneten sich besonders *Beda der Ehrwürdige* [2]) und *Alcuin* [3]) durch einen klaren Geist aus, ohne es jedoch zu einem zusammenhängenden dogmatischen System gebracht zu haben. Auch *Claudius,* Bischof von Turin [4]), und *Agobard,* Erzbischof von Lyon [5]), wirkten mehr anregend und praktisch reformatorisch, als streng dogmatisch ein. Nur bei den in jenem Zeitalter ausgebrochenen kirchlichen Streitigkeiten that sich der theologische Scharfsinn bei einzelnen Theilnehmern in bestimmterer Weise hervor [6]). Dagegen leuchtet *Johann Scotus Erigena* bereits als ein Meteor am theologischen Himmel. Mit hoher geistiger Eigenthümlichkeit suchte er im Geiste des Origenes die Theologie philosophisch zu begründen, wobei jedoch nicht zu übersehen, dass die von ihm zuerst wieder betretene Bahn der Speculation den kühnen Forscher bis an den Abgrund grossartiger Irrthümer hinführte [7]).

[1]) Vgl. die vor. Per. §. 82, Note 30, und *Ritter* VII, S. 171 ff. Ausser *Isidor* sind nachträglich als Compilatoren aus dem 7. Jahrh. zu nennen: *Tajo* von Saragossa um 650, und *Ildefons* von Toledo 659—669. Vgl. *Münscher, v. C.* II, S. 5.

[2]) Geb. um 672, † 735 in England, zunächst als Historiker berühmt und als Bildner von Geistlichen. Seine Commentarien, Predigten u. Briefe enthalten indessen auch manches Wichtige für die DG. Vgl. *Schröckh* XX, S. 126 ff. Allg. Encykl. VIII, S. 308—312. Ausgaben: Opp. Paris. 1544. 1554. Bas. 1563. Colon. 1612. 1688. VIII. fol.

[3]) Auch Flaccus Albinus, Alschwinus, genannt, aus der engl. Provinz York, † 804, Lehrer Karls d. Gr. Sein Werk de fide sanctæ et individuæ Trinitatis in 3 BB. enthält die ganze Glaubenslehre. Vgl. *Bossuet-Cramer* Bd. V, Abth. 2, S. 552—559. Ueber seine Theilnahme an der adoptianischen Streitigkeit u. a. siehe d. spec. DG. Vgl. Alcuins Leben von *F. Lorenz,* Halle 1829. 8. *Schröckh* XIX, S. 77 ff. 419 ff. XX, S. 113 ff. 217 ff. 348. 585 ff. *Neander,* KG. III, S. 154 u. anderw. — Opera: cura *J. Frobenii,* Ratisb. 1777. II Tom. in 4 Voll. fol.

[4]) Aus Spanien gebürtig (vielleicht ein Schüler des Felix von Urgella), schloss sich in seiner dogmat. Richtung an Augustin an, lehrte unter Ludwig d. Fr. und † 840. Seine Commentare enthalten manche dogmatische Erörterungen. Vgl. *Schröckh* XXIII, S. 281. *Neander* IV, S. 325 ff. **C. Schmidt,* Claudius von Turin, in Illgens hist.-theol. Zeitschr. 1843. 2.

[5]) Geb. 779, † 840, widersetzte sich, wie Claudius, in manchen Stücken dem Aberglauben der Zeit. Ueber seine Polemik gegen die Juden s. §. 144, über die Bestreitung des Felix von Urgella die spec. DG.; im Uebrigen *Schröckh* XXIII, S. 249. *Neander* IV, S. 322—324. — Ausgabe seiner Opp. Par. 1605. 8.

[6]) So *Rabanus (Hrabanus) Magnentius Maurus, Paschasius Radbertus, Ratramnus, Servatus Lupus, Hinkmar v. Rheims, Florus Magister, Fredegis von Tours* u. a. in den Streitigkeiten über die Prädestination, das Abendmahl u. s. w. Siehe spec. DG. u. über deren Werke die Kirchengesch. und *Münscher, v. C.* II, S. 6 u. 7. Vgl. *Ritter,* Gesch. d. Phil. VII, S. 189 ff.

[7]) Auch Scotigena, lebte am Hofe Karls des Kahlen, und † nach 877. Vgl. *Hjort,* Scotus Erigena oder von dem Ursprung einer christl. Philos. Kopenh. 1823. 8. *Schröckh* XXI, S. 208 ff. XXIII, 481—484. *Neander* IV, S. 388 ff. *Staudenmaier* a. a. O. und dessen: Lehre des Joh. Scot. Erig. über das menschl. Erkennen, mit Rücksicht auf einschlägige Theorien früherer und späterer Zeit, in der Freiburger Zeitschr. für Theol. III, 2. **Frommüller,* die Lehre des Joh. Scot. Erigena vom Wesen des Bösen, Tüb. Zeitschr. für Theol. 1830, H. 1, S. 49 ff.; H. 3, S. 74 ff. (Anonymi) De Joanne Scoto Erigena commentatio, Bonn. 1845. 8. — Schriften: dialogus de divisione naturae lib. V (ed. **Th. Gale,* Oxon. 1681) — de praedestinatione Dei — Ausgabe des Pseudo-Dionys (Opera S. Dionysii latine versa, wovon blos die hierarchia cœlestis im 1. Bd. der Werke des Hugo von St. Victor). «*Er stand mit seinem tiefen Bewusstsein der göttlichen Allgegenwart und allgemeinen Offenbarung, dem Philosophie und Religion nur als verschiedene Formen desselben Geistes erschienen, einsam und so hoch über seiner Zeit, dass erst im 13. Jahrhundert die Verwerfung der Kirche ihn erreichte*» *Hase.* Vgl. *Ritter* VII, S. 206—296: — «*Er stellt sich wie eine räthselhafte Erscheinung dar unter den*

*vielen Räthseln, welche uns die Betrachtung dieser Zeit vorlegt. Vor den übrigen wissenschaftlichen Männern dieser Jahrhunderte ragt er hervor durch die Kühnheit seines Gedankenfluges wie Karl d. Gr. vor allen Fürsten dieser Zeit» *).*

§. 149.

Die Scholastik im Allgemeinen.

**Bulæi* historia Universitatis Parisiensis, Par. 1665—1673. VI. fol. *Semler,* Einl. in die dogmat. Gottesgelehrsamkeit (vor Baumgartens evangel. Glaubenslehre, Bd. I, S. 16 ff.). *Brucker,* histor. Phil. T. III. **Tennemann*, Gesch. der Philos. Bd. VIII u. IX. **Hegel,* Gesch. der Phil. Bd. III, Thl. 2. **Ritter,* Gesch. d. Phil. Bd. VII u. VIII. *Cramer* a. a. O. Bd. V. *Engelhardt*, DG. S. 14 ff. *Baur,* Lehre von der Versöhnung S. 142 ff. Dessen Abhandlung: Der Begriff der christl. Phil. 3. Art. in Zellers Jahrbb. 1846. 2. **Fr. v. Raumer,* die Philosophie und die Philosophen des 12. u. 13. Jahrh. (histor. Taschenb. 1840). Meine Abhandlung: über die Scholastik und Mystik des Mittelalters, in Illgens hist.-theol. Zeitschr. 1842. 1.

Das Bestreben, Philosophie und Theologie zu vereinigen, das sich bei Scotus Erigena auf eine überaus kühne Weise gezeigt hatte, stand eine Zeit lang vereinzelt da, trat dann aber, obwohl in einer gebundenern Form, in der eigentlich sogenannten *Scholastik* heraus [1]). Es galt hier nicht, wie bei den frühern Alexandrinern, das junge, dogmatisch noch wenig entwickelte, lebensfrische Christenthum auf philosophische Ideen zurückzuführen und es einer schon vorhandenen (antiken) Bildung anzupassen; sondern jetzt galt es umgekehrt, auf dem Boden einer aus dem Alterthum vererbten, zum Theil auch schon verunstalteten Kirchenlehre eine moderne christliche Philosophie vorzubereiten. Gleichwohl ward auch *hier* wieder in Ermangelung einer selbstständigen Form die antike Philosophie zu Hülfe gerufen, und später mit dem Aristotelismus [2]) eine eben so unnatürliche Verbindung eingegangen, wie früher

---

*) Zwischen die Dämmerung der Scholastik im 9. Jahrhundert und ihren eigentlichen geschichtlichen Verlauf vom 11—15. Jahrhundert stellt sich das durch seine Barbarei verschrieene 10. Jahrhundert (vgl. Baronius), aus welchem einzig die Gestalt *Gerberts* (Sylvester II.) bedeutsam hervorragte. Vgl. über ihn: *Hock,* Gerbert oder Papst Sylvester II. und sein Jahrhundert, Wien 1837. *Ritter,* Gesch. der Phil. VII, S. 300 ff.

mit dem Platonismus. Uebrigens bewegte sich das philosophische Denken mehr im Formellen[3], als im Materiellen, es trat mehr in dialektischer, als in speculativer Gestalt hervor, so dass hier weniger ein phantasiereiches Ausschweifen in das Weite und Unbestimmte (wie bei dem Gnosticismus)[4], als vielmehr ein sich Verengen und sich Verlieren ins Einzelne und Kleinliche zu befürchten war. Und so ward die grübelnde Spitzfindigkeit des Verstandes allmählig der Ruin der Scholastik, während das Streben nach scharfen theologischen Bestimmungen, die wissenschaftliche Begründung der Lehre und die edle Zuversicht in die Vernunftmässigkeit des Christenthums (auch bei den obwaltenden Vorurtheilen) unstreitig die Lichtseite und das Verdienst derselben sind[5]. Immerhin ist das gewiss, dass der grossartig angelegte Versuch zuletzt in sein Gegentheil umschlug, dass die Freiheit des Gedankens mit der Knechtschaft des Buchstabens, die Zuversichtlichkeit des Glaubens mit schmählicher Skepsis endete[6].

[1]) Ueber die Benennung Scholasticus u. s. w. siehe *du Fresne* p. 739. Doch ist der Name nicht etymologisch, sondern historisch zu erklären, vgl. *Schleiermacher,* Kirchengesch. S. 466 ff. Ueber das Irreleitende und Verwirrende des Namens vgl. auch *Ritter* VII, S. 111 ff. Den Namen aufzugeben, wäre doch bedenklich.

[2]) In der vorigen Periode hatte bereits *Cassiodor* einen Abriss der aristotelischen Dialektik gegeben, *Boëthius* einen Theil des Organon übersetzt; aber erst in dieser Periode wurde die Bekanntschaft mit Aristoteles allgemeiner, s. §. 151. Der Platonismus bildet gleichsam die Morgen- und Abendröthe der mittelalterlichen Philosophie, hier in Scotus Erigena, dort in Marsilius Ficinus u. a., und selbst auch noch mehrere Scholastiker der ersten Periode waren vom Platonismus beherrscht. Erst im 13. Jahrh. ward er allmählig durch den Aristotelismus verdrängt. «*Es ist nur eine Fabel alter Unwissenheit, dass man im Mittelalter nur der aristotelischen Philosophie ergeben gewesen sei.*» *Ritter* VII, S. 70; vgl. auch S. 80 u. 90 ff.

[3]) «*Die Scholastik ist der Fortgang der Kirche zur Schule, oder, wie ohne Zweifel in demselben Sinne Hegel sagt: die Kirchenväter haben die Kirche erzeugt, weil der entwickelte Geist einer entwickelten Lehre bedarf; später entstanden nicht mehr patres ecclesiæ, sondern doctores. Ging in der Periode der alten Kirche die geistige Thätigkeit auf das*

Produciren des Stoffes oder auf die Exposition dessen, was der Inhalt des christlichen Dogma's noch in der einfachsten und unmittelbarsten Gestalt in sich begriff, um ihn in bestimmten Lehrsätzen und Formeln auseinanderzulegen, für das religiöse Bewusstsein herauszustellen und zur allgemeinen öffentlichen Anerkennung zu bringen: so hatte alles dies die Scholastik schon zu ihrer Voraussetzung. Der Stoff und Inhalt war das unmittelbar Gegebene . . . aber die Aufgabe war jetzt, das dem Bewusstsein des Geistes zum Object Gewordene und aus demselben Herausgestellte wiederum zur subjectiven Einheit mit ihm zu verknüpfen und für das Bewusstsein zu vermitteln.» *Baur,* Versöhnungslehre S. 147. 148. Vgl. *Baumgarten-Crusius,* Lehrb. I, S. 445. *Hegel,* Gesch. der Philos. Bd. III, S. 138.

[4]) «*Wenn den christlichen Lehrern die Gnostiker mit ihren Systemen gegenübergestellt werden, so wird hierbei meistens verkannt, dass die gnostischen Systeme nicht den Zusammenhang der philosophirenden Vernunft, sondern nur den der Phantasie haben.*» *Staudenm.* Erigena S. 370.

[5]) Ueber die ungerechte Behandlung der Scholastiker klagt schon *Semler:* «*Die armen Scholastici haben sich gar zu sehr müssen verachten lassen, oft von Leuten, die sie nicht zum Abschreiben hätten brauchen können.*» Und selbst Luther, der die Scholastik mit stürzen half, schrieb an Staupitz: Ego Scholasticos cum judicio, non clausis oculis lego... Non rejicio omnia eorum, sed nec omnia probo, bei *de Wette,* Briefe u. s. w. I, p. 102. Vgl. auch *Möhlers* Schriften u. Aufss. Bd. I, S. 129 ff. *Ullmann* (Joh. Wessel, 1. Ausg. S. 12) nennt die scholast. Theol. «*bei ihrem Beginne einen wahren wissenschaftlichen Fortschritt, in ihrem ganzen Verlaufe eine grosse dialektische Uebungsschule der abendländischen Menschheit, in ihrer Vollendung ein gehaltreiches, grossartiges, und wie die gothischen Dome, kunstvoll durchgebildetes Erzeugniss des menschlichen Geistes.*»

[6]) S. *Baur,* Lehrbuch der Dogmengesch. S. 11. S. 154 ff.

§. 150.

Die vorzüglichsten scholastischen Systeme.

a. Erste Periode der Scholastik bis auf Peter den Lombarden.

In den unter Karl d. Gr. und seinen Nachfolgern gestifteten Klosterschulen war der scholastische Geist zuerst geweckt worden. Ausgebildet ward er in dem Kloster Bec in der Normandie, wo *Lanfranc* lehrte [1]). Sein Schüler *Anselm von Canterbury* versuchte, vom Glauben, und zwar vom positiven Kirchenglauben ausgehend, zur philosophischen Erkenntniss aufzusteigen, was sich sowohl in seinem Beweis für das Dasein Got-

tes, als in seiner Satisfactionstheorie zeigte [2]). Sowohl hierin, als in seiner Ansicht von der Realität der allgemeinen Begriffe, fand er Gegner an *Roscellin* [3]) und *Peter Abälard* [4]), indem dieser, im Widerspruch mit der anselmischen Theorie, den Glauben auf die Evidenz der Erkenntniss stützte, jener aber dem Realismus den Nominalismus entgegensetzte. Zeitgenosse des Anselm war *Hildebertus a Lavardino* (erst Bischof von Mans, dann Erzbischof von Tours) [5]), der sich gleichfalls an den Kirchenglauben anschloss, während *Gilbert von Poitiers* sich (wie Roscellin und Abälard) den Vorwurf der Heterodoxie zuzog [6]). — Eine eigenthümliche, die Mystik mit der Scholastik verbindende Richtung finden wir zum Theil schon bei dem Lehrer Abälards, *Wilhelm von Champeaux* [7]), sowie auch bei *Hugo* [8]) und *Richard von St. Victor* [9]). — Nachdem dann ferner *Robert Pulleyn* und auch andere die Kirchenlehre philosophisch zu stützen sich bemüht hatten [10]), fasste *Peter der Lombarde* (im 12. Jahrhundert) das Ganze derselben in seinen Sentenzen zusammen, und legte durch seine Behandlungsweise den Grund zu jener strengen und schwerfälligen Methode, die nach ihm lange Zeit die herrschende blieb [11]).

[1]) † 1089. Er machte sich besonders im Streit mit *Berengar* bemerklich, wovon unten in der spec. DG. Seine Werke sind herausg. v. *d'Achery,* Par. 1648. fol. Vgl. *Möhler* in der unten angef. Schrift S. 39. Ueber die Stiftung des Klosters Bec ebend.

[2]) Geb. zu Aosta in Piemont um 1034, seit 1093 Erzbischof von Canterbury (daher Cantuariensis), † 1109. Zu seinen philos. Schriften gehört vorzüglich: Monologium et Proslogium (Beweis über das Dasein Gottes, Trinitätslehre), Ausz. bei *Cramer* V, 2 S. 341—372. Zu den mehr theologischen: de casu Diaboli; vorzüglich aber: cur Deus homo? libb. II (Theorie der Menschwerdung und Erlösung); überdies: de conceptu virginali et originali peccato; de libero arbitrio; de concordia præscientiæ et prædestinationis nec non gratiæ Dei cum libero arbitrio u. a. m. — Opp. ed. **Gabr. Gerberon*, Par. 1675. fol. 1721. II. fol. (Ven. 1744); von der Schrift: cur Deus homo? eine Handausg. Erl. (Heyder) 1834. 8. Vgl. über ihn *†*Möhler,* gesammelte Schriften und Aufsätze, Regensb.

1839. I, S. 32 ff.; über seine Lehre ebend. S. 129 ff. *I. G. F. Billroth,* de Anselmi Cantuariensis Proslogio et Monologio, Lips. 1832. 8. *Franck,* Anselm von Canterbury, Tüb. 1842. **F. A. Hasse,* Anselm von Canterbury, 1. Thl. Lpz. 1843. *Ritter* VII, S. 315—354.

[3]) Auch Rucelinus und Rüzelin, geb. in der Niederbretagne und Canonicus zu Compiègne, im 11. Jahrhundert. Er wird gewöhnlich der Stifter der Nominalisten genannt; s. *Chladenii* diss. hist. eccles. de vita et hæresi Roscellini, Erl. 1756. 4. Ueber den in der Geschichte der Philos. näher zu erörternden Gegensatz des Nominalismus und Realismus: *Baumgarten-Crusius,* de vero Scholasticorum Realium et Nominalium discrimine et sententia theologica, Jen. 1821. 4. *Engelhardt,* DG. S. 16. 17. *Baur,* Lehrb. S. 165. Ganz unbedeutend für die Theologie war der Gegensatz nicht, wie sich dies namentlich bei der Trinitätslehre zeigen wird. Auch hing im Ganzen und Grossen die Theilnahme an den reformatorischen Bewegungen (z. B. zu Hussens Zeit) von diesem Gegensatz mehr oder weniger ab.

[4]) 1079 zu Palais unweit Nantes geb. Ueber seine merkwürdigen Schicksale s. *Bayle* Dict., *Gervaise, Berington, Schlosser* u. s. w. *Neander,* d. h. Bernhard S. 112 ff. Ausgaben: Opp. Abælardi et Heloisæ, ed. *Andr. Quercetanus* (Duchesne), Par. 1616. 4., enthaltend: de fide S. Trinitatis s. introductio ad theologiam in 3 libros divisa; seine libri V theologiæ christianæ, zuerst herausgeg. von *Edm. Martène* (thesaur. Anecd. T. V); über den Dialog s. oben §. 144. Eine Ausgabe der noch unedirten Werke hat *Cousin* unternommen in der Collection de documents inédits sur l'histoire de France, publiés par ordre du Roi et par les soins du ministre de l'instruction publique. Deuxième série: Ouvrages inédits d'Abeillard, pour servir à l'histoire de la philosophie scolastique en France, Paris 1836. 4. Vgl. darüber *E. A. Lewald:* commentatio de operibus Petri Abælardi, quæ e codicibus manuscriptis Victor Cousin edidit, Heidelberg. 1839. 4. *Cousins* Urtheil über ihn: «*Comme S. Bernard représente l'esprit conservateur et l'orthodoxie chrétienne, dans son admirable bon sens, sa profondeur sans subtilité, sa pathétique éloquence, mais aussi dans ses ombrages et dans ses limites parfois trop étroites, de même Abeillard et son école représentent en quelque sorte le côté libéral et novateur du temps avec ses promesses souvent trompeuses et le mélange inévitable de bien et de mal, de raison et d'extravagance.*» Vgl. *Franck,* ein Beitrag zur Würdigung Abälards, in der Tüb. Zeitschr. 1840, 4 S. 4. Nach *Baur* (Trin. II, S. 457) ist Abälard mehr dialektischer, als speculativer Denker. Ueber seine Verwandtschaft zum Rationalismus ebend. S. 500. 501. Vgl. *Ritter* VII, S. 401 ff., dem er (S. 161) «*weniger freisinnig als unbesonnen*» erscheint.

[5]) Geb. 1055 oder 1057, † 1134. Wenngleich ein Schüler Berengars, doch nicht ganz seines Glaubens (seit 1097 Bischof von Mans, seit 1125 Erzbischof von Tours). Längere Zeit ward er für den Verfasser des Tractatus theol. gehalten, der aber nach neuern Untersuchungen dem Hugo von St. Victor (s. Note 8) angehört. Vgl. *Liebner* in den theolog. Stud. u. Krit. 1831, H. 2 S. 254 ff. Ausserdem aber sind seine Meinungen über das Abendmahl wichtig, wovon unten in der spec. DG.

[6]) Auch Porretanus oder Porseta (de la Porrée), † 1154. Vgl. über ihn *Otto Fresing.* de gestis Friderici lib. I, c. 46. 50—57. *Cramer* VI, S. 530—552. Sein Hauptgegner war der heil. *Bernhard von Clairvaux,* derselbe, der auch Roscellin und Abälard bekämpft hatte, s. *Neander,* der heil. Bernhard, S. 217 ff. *Ritter* VII, S. 437 ff.

[7]) Guilelmus de Campellis, † 1121. Er war der Gründer der Schule von St. Victor in einer Vorstadt zu Paris (1109), aus der überhaupt die *mystischen* Scholastiker hervorgingen; vgl. über ihn und seine Dialektik *Schlossers* Abhandlung über den Gang der Studien in Frankreich, vorzüglich von der Schule zu St. Victor, in dessen: Vincenz von Beauvais, Frkf. a. M. 1819. Bd. 2, S. 35, und Abälards Werke von *Cousin.* Nach letzterem *Engelhardt* in der unten anzuführenden Schrift S. 308 ff.

[8]) † nach Pagi 1140, nach andern 1141, Graf von Blankenburg, Canonicus in St. Victor (alter Augustinus, lingua Augustini, Didascalus), ein Freund des heil. Bernhard. Vgl. **A. Liebner,* Hugo von St. Victor u. die theologischen Richtungen seiner Zeit, Lpz. 1832. 8. — Opera: ex rec. Canonicorum Regularium S. Victoris Paris. Rotomagi 1618. III. fol. Die wichtigste Schrift: de sacramentis christianæ fidei libri duo, T. III, p. 487—712. Auszug b. *Cramer* VI, S. 791—848. Vgl. *Ritter* VII, S. 507 ff.

[9]) Magnus Contemplator! Ein Schotte von Geburt, † 1173. Vgl. **Engelhardt,* Richard von St. Victor und Johannes Ruysbroek, zur Gesch. der myst. Theol. Erl. 1838. — Opera: studio Canonicorum S. Victoris, Rotomagi 1650. fol.

[10]) † zwischen 1144 und 1150, ward Cardinal, schrieb Sententiar. libb. VIII. Ausg. von *Mathoud,* Par. 1655. fol. Vgl. *Cramer* a. a. O. VI, S. 442—529, und *Ritter* VII, S. 547 ff.

[11]) Magister Sententiarum, geb. zu Novara, seit 1159 Bischof von Paris, † 1164; schrieb: Sententiarum libb. IV, Ven. 1477, rec. *J. Aleaume,* Lovan. 1546. — «*mehr durch die kirchliche Stellung des Verfassers, durch Ausgleichung der Gegensätze und Gemeinverständlichkeit, als durch Scharfsinn oder Tiefe das Handbuch des damaligen, das Vorbild des nächsten Jahrhunderts*» *Hase.* Eine kleine Probe seiner Methode giebt *Semler* in der Einleit. zu *Baumgartens* Glaubenslehre, Bd. II, S. 81 ff. Vgl. *Heinrich,* Gesch. der dogmat. Lehrarten, S. 145 ff. Das erste Buch handelt: de mysterio Trinitatis s. de Deo uno et trino; das zweite: de rerum corporalium et spiritualium creatione et formatione aliisque pluribus eo pertinentibus; das dritte: de incarnatione verbi aliisque ad hoc spectantibus; das vierte: de sacramentis et signis sacramentalibus. Vgl. *Engelhardt,* DG. S. 22. — «*Mit Petrus dem Lombarden beginnt die Periode der systematisirenden Scholastik und des unendlichen Commentirens über die Sentenzen des Magister. Es ist zugleich die Periode, in welcher nun erst das Fragen und Antworten, das Gegenüberstellen von Thesen und Antithesen, Gründen und Gegengründen, die Zerspaltung und Zersplitterung des Inhalts des Dogma's ohne Ziel und Maass ins Unendliche fortging.*» *Baur* a. a. O. S. 214. «*Durch ihn ward die scholastische Behandlung des Dogma's in den ruhigen geordneten Gang gebracht, in welchem sie, ohne von weitern Gegnern angefochten zu werden, dem in-*

nern Zuge ihrer Consequenz folgte.» *Baur,* Lehrb. der DG. S. 159. Vgl. *Ritter* VII, S. 474—501.

§. 151.

b. Zweite Periode bis zu Ende des 13. Jahrhunderts.

Fast gleichzeitig traten *Robert von Melün*[1]) (Folioth) und *Alanus von Ryssel*[2]) (ab Insulis) mit dogmatischen Werken auf, und in die Fusstapfen des Lombarden trat sein Schüler *Peter von Poitiers*[3]). Aber auch diese Scholastik fand ihre Gegner, namentlich an *Walter von St. Victor*[4]) und an *Johannes von Salisbury*[5]). Dennoch hob sich die Scholastik, zum Theil auch durch die Gunst der Umstände. Erstens gewannen die Bettelorden einen grössern Einfluss auf das philosophische und theologische Studium auf den Universitäten. Sodann kamen mit dem 13. Jahrhundert durch die Verbindungen, welche die Kreuzzüge eröffneten, die von den Arabern übersetzten und commentirten Werke des Aristoteles in einer vollständigern Gestalt als bisher in die Hände der abendländischen Theologen, und übten von da einen entschiedenen Einfluss auf ihre Systeme[6]). An die Stelle der Sentenzen traten jetzt mit *Alexander von Hales*[7]) die Summen. *Albert d. Gr.* commentirte zuerst den Aristoteles vollständig[8]). Mit dem erreichten Höhepunkt trat aber auch gegen Ende des 13. Jahrhunderts die Spaltung der Schulen als eine dauernde ein. An der Spitze der einen Schule steht der Dominicaner *Thomas von Aquino*[9]), an der Spitze der andern sein Gegner, der Franciscaner *Johannes Duns Scotus*[10]). Das gegenseitige Schulgezänke hing mit der Eifersucht der Mönchsorden zusammen[11]); doch zeigte sich auch in diesem Zeitraume die mystische Richtung bisweilen mit der scholastischen vereint, wie dies bei dem Franciscaner *Johann von Fidanza* (Bonaventura)[12]) der Fall war.

[1]) Bischof von Hereford seit 1164, † 1195, Verfasser einer (ungedruckten) Summa theologiæ, bei *Bulæus* a. a. O. T. II, p. 264. 585 sqq. 772. 773. *Cramer* a. a. O. VI, S. 553—586.

[2]) Doctor universalis, † 1203. Er gehörte zur speculativen Schule des Anselm. Schriften: Summa quadripartita de fide catholica (polemisch gegen die Albigenser, Waldenser, Juden, Mahometaner) — libri V de arte s. articulis catholicæ fidei (herausg. v. *Pez*, thesaur. anecd. noviss. T. I, P. II, p. 475—504, im Auszug bei *Cramer* V, 2 S. 445—459) — regulæ theologicæ. Vgl. *Schleiermacher*, Kirchengesch. S. 527 ff. *Ritter* VII, S. 593 ff.

[3]) † 1205. Schrieb: libb. V Sententiarum, mit *Pulleyn* herausg. von *Mathoud*, Paris 1655. fol. (s. d. vor. §. Note 9). *Cramer* VI, S. 754—790.

[4]) Um 1180. Schrieb: libb. IV contra manifestas et damnatas etiam in conciliis hæreses, quas Sophistæ Abælardus, Lombardus, Petrus Pictavinus et Gilbertus Porretanus, quatuor labyrinthi Galliæ, uno spiritu Aristotelico efflati, libris sententiarum suarum acuunt, limant, roborant. Auszüge aus dieser noch ungedruckten Schrift bei *Bulæus* l. c. T. II, p. 629—660.

[5]) Sarisberiensis, Bischof von Chartres seit 1176, † 1182. An Thomas Becket schrieb er um 1156: Policraticus, sive de nugis curialium et vestigiis philosophorum libri VIII. Daran reihen sich: Metalogici libri IV (herausg. Lugd. Bat. 1639. 8. Amst. 1664. 8.) — epistolæ CCCII (geschr. von 1155—1180, ed. *Papirius Masson*, Par. 1611. 4.). Vgl. bibl. Patr. max. Lugd. T. XXIII. *Schleiermacher* a. a. O. S. 527. **Herrm. Reuter*, Joh. von Salisbury, zur Gesch. der christl. Wissensch. im 12. Jahrh. Berlin 1842. *Ritter* VII, S. 605 ff.

[6]) Trotz der kirchlichen Verbote nahm das Studium des Aristoteles mehr und mehr überhand. Ueber den geschichtlichen Verlauf dieser Studien s. *Amad. Jourdain*, recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote, et sur les commentaires grecs ou arabes, employés par les docteurs scolastiques, Par. 1819. 8. und die Gesch. der Philos. von *Tennemann* VIII, S. 353.

[7]) Alesius, Doctor irrefragabilis, † 1245, der erste, welcher durchgängigen Gebrauch von der aristotel. Philos. machte. Verf. einer Summa universæ theologiæ (abgetheilt in quæstiones, membra u. articuli), nach seinem Tode auf Befehl Innocenz' IV. herausg. v. *Guilelmus de Melitona* um 1252. Ausgg. Venet. 1576. Colon. 1622. IV. fol. Auszüge bei *Semler* a. a. O. S. 120 ff. *Cramer* VII, S. 161 ff. *Heinrich* S. 208 ff. Vgl. *Schleiermacher* S. 531. 532.

[8]) Simia Aristotelis genannt, der gelehrteste unter den Scholastikern; von Geburt ein Schwabe, lehrte zu Paris, Cöln, ward Bischof von Regensb., † zu Cöln 1280. Opera: ed. *Petrus Jammy*, Ord. Prædic. Lugd. 1651. XXI T. fol. Darunter Commentarien über Aristoteles und den Lombarden, und Summa theol. (ex edit. Basil. 1507. II. fol.). *Ritter* VIII, S. 181—256.

[9]) Doctor angelicus, geb. 1224 im Neapolitanischen, ein Schüler Alberts: doch trat bei ihm noch mehr als bei seinem Lehrer das theologische Interesse hervor; er lehrte zu Paris, Rom, Bologna und Pisa,

† 1274 (auf der Reise zum Concil von Lyon), wurde von Johann XXII. 1323 canonisirt. Schriften: commentarii in libb. IV Sententiar. Petri Lombardi (c. notis *J. Nicolai,* Par. 1659. IV. fol.) — summa totius theologiæ in III partes distributa (Auszüge bei *Semler* a. a. O. S. 58 ff. *Cramer* VII, S. 161 ff. *Heinrich* S. 219 ff. *Schröckh* XXIX, S. 71—196). Opp. omnia, Romæ 1572. XVII. fol. Antw. 1575. Venet. 1745. XX. fol. Das Weitere bei *Münscher, v. Cölln* S. 19. Vgl. *Ch. F. Kling,* descriptio Summæ theologicæ Thomæ Aquinatis succincta, Bonn. 1846. 4. *Ritter* VIII, S. 257 — 354.

[10]) Doctor subtilis, geb. zu Dunston in Northumberland, seit 1301 Lehrer der Theol. zu Oxford, seit 1304 zu Paris, † zu Cöln 1308. Von ihm datiren sich die barbarischen Kunstwörter der Quidditäten, Hæccëitäten, Incircumscriptibilitäten u. s. w., und mit diesen beginnt die Ausartung in Spitzfindigkeiten. Opera: ed. *Luc. Wadding,* Lugd. 1639. XII. fol. Hauptwerk: Quodlibeta et Commentaria in libros IV Sententiarum. Ueberdies: quæstiones quodlibeticæ. Vgl. *Semler* a. a. O. S. 68—73. *Cramer* VII, S. 295—308. *Heinrich* S. 226 ff. *Schröckh* XXIX, S. 237 ff. *Ritter* VIII, S. 354—472.

[11]) Schon formal unterscheidet sich der Thomismus vom Scotismus darin, dass ersterer mehr auf das Wissen, letzterer mehr auf das Praktische in der Religion ausgeht *), *Ritter* VIII, S. 365. 366. *Baur,* Lehrb. S. 160. Mit der speculativen Richtung der Thomisten hängt das Streben zusammen, den Ideen Realität beizulegen, während die Scotisten auf dem Boden der Erfahrung stehen bleiben und schon deshalb zum Nominalismus hinneigen. Dort eine tiefere Fassung des Verhältnisses der göttlichen Gnade zur menschlichen Freiheit (Augustinismus); hier eine pelagianisirende, dem praktischen Verstand wie dem sittlichen Interesse sich empfehlende Hervorhebung des freien Willens. Endlich findet sich auch ein Gegensatz im Dogma von der unbefleckten Empfängniss der Maria, der die beiden Orden wider einander erbitterte, in den beiden Schulen wieder; vgl. die spec. DG.

[12]) Doctor seraphicus, bei den Griechen Eutychius, auch Eustachius, 1257 Doctor Theol. Parisiensis und Præpositus generalis des Franciscanerordens, † 1274 als Cardinal, und wurde 1482 von Sixt IV. canonisirt. Opera: Romæ 1588—1596. VIII. fol. Mogunt. 1609. Darunter: commentarius in libros IV Sententiarum; Breviloquium; Centiloquium. Auch wird ihm zugeschrieben Compendium theologicæ veritatis (de natura Dei). Mystische Tractate: Speculum animæ; Itinerarium mentis in Deum; de reductione artium ad theologiam. Vgl. *Semler* a. a. O. S. 52—58. *Heinrich* S. 214 ff.

---

*) Dasselbe findet sich in den entsprechenden Orden wieder. Der Dominicaner eifert für das Dogma und wird Inquisitor; der Franziscaner eifert für die Sitte und läuft in seinem Reformationseifer Gefahr, sogar Häretiker zu werden.

§. 152.

c. Dritte Periode. Das Ende der Scholastik im 14. und 15. Jahrhundert.

In der letzten Periode der ihrem Untergang sich zuneigenden Scholastik traten nur noch wenig selbstdenkende Köpfe auf, unter denen *Durandus von St. Pourçain*[1]), *Raimund von Sabunde*[2]) und der nominalistische Skeptiker *Wilhelm Occam*[3]) sich auszeichnen. Der weniger originelle Schüler des letztern, *Gabriel Biel*[4]), beschliesst die Reihe der Scholastiker, obschon die ausgeartete Richtung selbst noch länger andauerte und die Sehnsucht nach einer gänzlichen Umgestaltung des theologischen Studiums nur um so lebhafter hervorrief[5]).

[1]) De Sancto Porciano (aus der Diöces von Clermont), Doctor resolutissimus, seit 1312 Lehrer der Theologie zu Paris, später Bischof von Annecy u. von Meaux. Verf. eines Opus super sententias Lombardi, Par. 1508. Venet. 1571. fol. (selten). Obwohl Dominicaner, wagte er es doch, dem Thomas zu widersprechen, wurde aber eben deshalb von den ächten Thomisten für einen Abtrünnigen gehalten; s. *Cramer* Bd. VII, S. 801 ff. Vgl. *Baur,* Lehrb. S. 163. *Ritter* VIII, S. 547—574.

[2]) Lehrte zu Toulouse ums Jahr 1436. In der Absicht, die Scholastik zu popularisiren, bearbeitete er die natürliche Theologie in dem Werke: liber creaturarum s. theol. naturalis, Argent. 1496. fol. Francof. 1635. 8., umgearb. von *Amos Comenius:* oculus fidei, Amst. 1661. 8. Vgl. *Montaigne,* essais l. II, c. 12. *Matzke,* die natürliche Theologie des Raymundus von Sabunde, Bresl. 1846. *Ritter* VIII, S. 658—678.

[3]) † 1347. Wie der Dominicaner Durandus von Thomas, so wich dieser Franciscaner von Scotus ab, so dass hier der strenge Zusammenhang des Ordensgeistes mit dem Schulgeiste aufhört. Occam nahm auch im Politischen, den Päpsten (Johann XXII.) gegenüber, eine freie Stellung ein und vertheidigte das Dogma von der Armuth Christi, vgl. darüber die KG. Als Scholastiker verschaffte er dem Nominalismus neues Ansehen. Dogmatische Werke: Compendium errorum Joh. XXII. (in *Goldasti* monarchia, Han. 1612. p. 957) — Quodlibeta VII tract. de sacramento altaris — Centiloquium theologicum (worin besonders viele Spitzfindigkeiten), s. *Cramer* VII, S. 812 ff. Ueber seine unter der Maske der starrsten Orthodoxie sich versteckende ironische Skepsis s. *Rettberg* in den Studien u. Kritiken 1839, 1. Lächerliche Fragen (wie die unten Note 5 angeführten) finden sich bei ihm in Menge vor. Vgl. *Rettb.* S. 80. *Ritter* VIII, S. 574—604. *Baur,* Trin. II, S. 867 ff.

[4]) Aus Speier gebürtig, Lehrer der Phil. u. Theol. zu Tübingen, † 1495. Verf. eines Collectorium s. Epitome ex Guilelmo Occam in IV libros Ma-

gistri sententiarum, ed. *Wend. Steinbach,* Tub. 1502. II. fol. — Biel hatte noch einige Nachzügler an *Antoninus Florentinus* und *Paul Cortesius,* siehe *Münscher, v. Cölln* S. 30. Auch waren ja *Cajetan, Eck* u. s. w. zur Zeit Luthers noch vollkommene Scholastiker.

[5]) So fragte man unter anderm: Num possibilis propositio: Pater Deus odit filium? Num Deus potuerit suppositare mulierem, num diabolum, num asinum, num cucurbitam, num silicem? Tum quemadmodum cucurbita fuerit concionatura, editura miracula, figenda cruci? Et quid consecrasset Petrus, si consecrasset eo tempore, quo corpus Christi pendebat in cruce?... «Sunt innumerabiles λεπτολεσχίαι his quoque multo subtiliores, de instantibus, de notionibus, de relationibus, de formalitatibus, de quidditatibus, de ecceitatibus, quas nemo possit oculis assequi, nisi tam Lynceus, ut ea quoque per altissimas tenebras videat, quæ nusquam sunt.» *Erasmi* stultitiæ laus, Bas. 1676. p. 141 sqq. und in Annotatt. in 1 Tim. 1, 6 u. s. w. Vgl. *Ad. Müller,* Erasmus S. 155. *Gieseler,* KG. II, 4 S. 324. — Ueber den Verfall der scholastischen Studien schreibt Luther an Joh. Lange zu Erfurt: Aristoteles descendit paulatim, inclinatus ad ruinam prope futuram sempiternam. Mire fastidiuntur lectiones sententiariæ, nec est ut quis sibi auditores sperare possit, nisi theologiam hanc, i. e. Bibliam aut S. Augustinum aliumve ecclesiasticæ auctoritatis doctorem velit profiteri (bei *de Wette,* Briefe u. s. w. I, Nr. 34 S. 57; vgl. Brief 60 [an Staupitz], S. 102).

§. 153.

Die Mystik.

**H. Schmid,* der Mysticismus des Mittelalters in seiner Entstehungsperiode, Jena 1824. **Charles Schmidt,* essai sur les mystiques du quatorzième siècle, Strasb. 1836. 4. *Franz Pfeifer,* deutsche Mystiker des 14. Jahrh. 1r Bd. Lpz. 1845.

Ein heilsames Gegengewicht gegen die Scholastiker bildete die *Mystik,* welche die der Theologie durch das Uebermaass der Dialektik entzogenen Lebensströme ihr in reichen, wenn auch nicht immer in klaren Ergüssen des Gemüthes wieder zuführte [1]). Wenn früherhin die positiven Theologen, wie *Bernhard von Clairvaux,* eine am Kirchenglauben festhaltende fromme Gesinnung und andächtige Gemüthsstimmung, den speculativen Bestrebungen gegenüber, geltend gemacht [2]), ja wenn auch einige der Scholastiker selbst die Ansprüche des frommen Gefühls mit den Forderungen der damaligen Wissenschaft zu vereinigen gesucht hatten (mystische Scho-

lastiker oder dialektisirende Mystiker)[3]), so trat dagegen in dem Zeitpunkte des Verfalles der Scholastik die Mystik um so kräftiger und um so selbstständiger auf, wenn auch in sehr verschiedener Gestalt. Auch hier fand nämlich (wie in der Scholastik) bald ein genaueres Anschliessen an die Kirchenlehre, bald eine häretisch sich von ihr entfernende Richtung statt[4]), und auch rücksichtlich der wissenschaftlichen Begründung der mystischen Lehren zeigten sich die Einen philosophischer gestimmt und vorgebildet, als die Andern. Während die Lehren des *Meister Eckart*[5]) noch vieles von dem Schwärmerischen pantheistischer Secten an sich trugen und deshalb von dem päpstlichen Stuhle verdammt wurden, schlossen sich (obwohl auch mit manchen Abstufungen) näher an die Kirchenlehre an: *Johann Tauler*[6]), *Heinrich Suso*[7]), *Johann Ruysbroek*[8]), der (anonyme) Verfasser des Büchleins von der deutschen Theologie[9]), *Thomas a Kempis*[10]) und *Johann Charlier Gerson*[11]), welcher letztere zugleich die Mystik wissenschaftlich zu begründen suchte.

[1]) «*An sich bildet das Mystische einen Gegensatz zu dem eigentlich Scholastischen, sofern die durchaus vorherrschende Richtung der Scholastik ein dialektischer Verstandesformalismus ist... Die Mystik konnte sich aber auch wieder mit der Scholastik selbst verbinden, indem sie in ihr das Bedürfniss erweckte, zur Ergänzung dessen, was das rein dialektische Denken unbefriedigt liess, den Herd der Religion in der Tiefe und Innigkeit des Gefühls, als des eigentlichen Sitzes der Religion, zu bewahren.*» *Baur*, Lehrb. S. 167. Ueber den gewiss begründeten Unterschied zwischen psychologischer (religiöser) und speculativer (theosophischer) Mystik s. ebend. S. 168 und Trin. II, S. 880 ff.

[2]) Doctor mellifluus, † 1153. Opera ed. *Mabillon*, Par. (1666—1690) 1719. II. fol. Ven. 1726. III. fol.: Briefe, Predigten und mystische Tractate (de consideratione, ad Eugenium III. Papam — libri V de gratia et libero arbitrio u. a. m.). Vgl. **Neander*, der h. Bernhard und sein Zeitalter, Berlin 1813. 8. *Ellendorf*, der h. Bernhard von Clairvaux und die Hierarchie seiner Zeit, Essen 1837. *H. Schmid* a. a. O. S. 187 ff. *de Wette*, Sittenl. II, 2 S. 208 ff. — Eine praktische Wirksamkeit entwickelte auch (mit Anstreifen an die Mystik) der Franciscaner *Berthold* (zwischen 1247 u. 1272), s. dessen Predigten, herausg. v. *Kling*, Berl. 1824, u. die Rec. von *Jak. Grimm* in den Wiener Jahrbb. Jahrg. 1825 (Bd. 32) S. 194 ff.

[3]) Namentlich Wilhelm von Champeaux und die Victoriner, nebst Bonaventura. Vgl. §. 150. 151. Aber auch bei Anselm von Canterbury, bei Albertus Magnus und bei Thomas von Aquino findet sich ein mystischer Hintergrund. Und zwar drängt sich hier die Bemerkung auf, dass die ältere Mystik mit dem Realismus eine innere Verwandtschaft zeigt, während die spätere sich mit dem Nominalismus befreundete.

[4]) «*Bei den kirchlichen Mystikern ruht alles auf dem positiven Grunde der Glaubensartikel, und alle von ihnen beschriebenen innern Ereignisse hängen aufs Genaueste mit der Lehre von der Dreieinigkeit, mit der Menschwerdung Christi, mit der von Christo verheissenen Wirkung des Geistes und mit dem Geheimniss des Abendmahls zusammen, indess bei den häretischen Mystikern in der Regel die Abstraction allein zu dem tiefsten Grunde der Seele, welcher ihrer Lehre zufolge nichts anderes als Gott selbst ist, führt, die Vergottung vom Menschen selbst ausgeht und die erwähnten positiven Lehren höchstens als Symbole derjenigen innern Vorgänge gelten, welche die Erreichung des letzten Zieles bedingen. Es ist von besonderer Wichtigkeit, diese zwei Reihen kirchlicher und ausserkirchlicher oder orthodoxer und häretischer Mystiker beim Vortrage der Geschichte wohl auseinander zu halten.*» *Engelhardt,* Richard von S. Victor S. 2 vgl. S. 97. 98.

[5]) Schon *Amalrich von Bena* und *David von Dinanto* hatten das mystisch-pantheistische System des Joh. Scotus Erigena ins Schwärmerische ausgebildet und ihm die praktisch-gefährliche Richtung gegeben, die wir auch bei den spätern Secten des Mittelalters wieder ausgesprochen finden. Vgl. *H. Schmid* a. a. O. S. 387 ff. *Engelhardt,* kirchengesch. Abhandlungen, Erl. 1832. S. 251. *Mosheim,* de Beghardis et Beguinabus, p. 211 sqq. p. 255. — Mit diesen hat unter den Mystikern des 14. Jahrhunderts Meister Eckart (Aichard), ein Sachse von Geburt und Dominicanerprovincial zu Cöln, die meiste Aehnlichkeit, obwohl durch geistreichere Auffassung und wissenschaftlichern Anstrich vor ihnen ausgezeichnet. «*Sein Gefühl der Gottesnähe und seine herrliche Liebesgluth steht gleichsam schwindelnd vor einem Abgrunde der Sündenlust und Gotteslästerung.*» *Hase.* Seine Lehren wurden von Johann XXII. in einer Bulle von 1329 verdammt. Vgl. *Charles Schmidt,* essai p. 51—57, und Studien und Kritiken 1839, 3. *Mosh.* l. c. p. 280. Sprüche deutscher Mystiker in *Wackernagels* altdeutschem Lesebuch I, Spr. 889—892. **H. Martensen,* Meister Eckart, Hamb. 1842.

[6]) Doctor sublimis et illuminatus, Dominicaner zu Cöln u. Strassb., † 1361, ein geistreicher Prediger. Opera lat. ed. *Laur. Surius,* Col. 1548. Nachfolge des armen Lebens Christi. Die Medulla animæ (eine Samml. mehrerer Tractate) ist eine spätere Compilation. Predigten (III Bde. Lpz. 1826). Vgl. *Wackernagels* altd. Leseb. Spr. 857 ff. Ueber ihn schreibt Luther an Spalatin (14. Dec. 1516): Si te delectat puram, solidam, antiquæ simillimam theologiam legere, in germanica lingua effusam, sermones Johannis Tauleri, prædicatoriæ professionis, tibi comparare potes... Neque enim ego vel in latina vel in nostra lingua theologiam vidi salubriorem et cum Evangelio consonantiorem. Bei *de Wette,* Bd. I,

Nr. 25 S. 46. Hingegen *dessen* christl. Sittenl. II, 2 S. 220 ff.: «*Diese Mystik ist sehr tief und innig, und zugleich sehr speculativ; aber es fehlt ihr doch der Gehalt: sie ist nämlich fast nur negativ, Verleugnung des Irdischen, Endlichen; das Wahre hingegen, das Wesentliche, Göttliche, weil es nicht in bestimmtem Verhältniss zum menschlichen Leben und Herzen gefasst wird, ist gewissermaassen eine leere Stelle*» u. s. w. **Ch. Schmidt*, J. Tauler, Hamb. 1841.

[7]) Der Seuse (Amandus vom Berg), aus Constanz, † 1365. Opera: lat. ed. *Laur. Surius*, Col. 1532. *Quétif* et *Echard*, scriptores Ord. Præd. Par. 1719. T. I, p. 654. *†Leben und Schriften, herausgeg. von *Melch. Diepenbrock,* mit Einl. von *Görres.* 1829. 1837 *). 1840. Geistl. Blüthen von Suso, Bonn 1834. *Wackernagel* a. a. O. Spr. 871 ff. *Ch. Schmidt* in Stud. u. Krit. 1843, 1. Suso ist mehr poetisch, als tief speculativ, voll Bilder und Allegorien, nicht selten phantastisch, oft aber auch voll religiösen Schwunges. Eine romantisch-ritterliche, kindliche Seele! — Verschieden von Suso ist der Verf. der Schrift von den neun Felsen (Rulman Merswin), vgl. *Ch. Schmidt* in Illgens Zeitschr. 1839, 2. — Einen wichtigen Beitrag zur Geschichte der Mystik giebt die Abhandlung von *W. Wackernagel* über die Gottesfreunde in Basel. Beiträge zur vaterl. Geschichte. 2r Bd. Basel 1843. S. 111 ff.

[8]) Prior der regulirten Chorherren zu Grünthal in Brabant, † 1381. Doctor ecstaticus. Opera ex lingua belgica latine versa ed. *Laur. Surius,* Col. 1552. 1609. 1692. Deutsch von *Gottfr. Arnold,* Offenb. 1701. 4. Vgl. **Engelhardt* in der §. 150, Note 9 angef. Schrift. — R. steht gewissermaassen an der Grenze der kirchlichen und der häretischen Mystiker. *Ch. Gerson,* der gegen ihn schrieb, zählt ihn den letztern bei, vgl. jedoch *Engelhardt* S. 275: «*Die Scheidelinie zwischen häretischer und orthodoxer Mystik, wie wir sie bei Ruysbroek genau gezogen finden, war so fein und so leicht zu überschreiten, dass nur das Beharren auf dem angenommenen, durch den Gebrauch der Lehrer geheiligten, durch die Autorität der Kirche sanctionirten Ausdrucke vor dieser Ueberschreitung bewahren zu können schien.*» Auch *de Wette,* christl. Sittenlehre a. a. O. S. 247: «*Auch bei R. ist* [wie bei Tauler] *die Idee des Absoluten und der Entäusserung alles Endlichen, der Versenkung in das Eine und Ungetheilte dasjenige, worauf alles zurückgeführt wird. Noch mehr, als Tauler, erkennt er das im Menschen wohnende Göttliche an, und dies kann als ein grosser Gewinn betrachtet werden... R. ist reicher als T. in Ansehung des sittlichen Gehalts, er entwickelt bestimmter das tugendhafte Leben, und warnt vor dem geistlichen Müssiggang... aber mehr als T. ist er in den Fehler der mystischen Sinnlichkeit und Ueppigkeit verfallen*» u. s. w.

[9]) *Deutsche Theologie, oder ein edles Büchlein vom rechten Verstande, was Adam und Christus sei, und wie Adam in uns sterben und Christus in uns leben soll:* zuerst von *Luther* (mit empfehlender Vorrede) herausg. 1516; dann (ebenfalls empfehlend) von *Joh. Arnd* 1631; von *Grell* 1817; von *Detzer,* Erl. 1827; von †*Troxler,* St. Gallen 1837. Vgl.

---

*) Wir citiren nach der Ausg. von 1837.

Luthers Briefe bei *de Wette*, Nr. 60, S. 102: «*Dies edle Büchlein, so arm und ungeschmückt es ist in Worten und menschlicher Weisheit, also und vielmehr reicher und köstlicher ist es in Kunst und göttlicher Weisheit. Und dass ich mich nach meinem alten Narrn rühme, ist mir nächst der Biblien und St. Augustin nicht vorkommen ein Buch, daraus ich mehr erlernet habe und erlernet haben will, was Gott, Christus, Mensch und alle Dinge sind.*» *Luthers* Vorr. Auch *de Wette*, chr. Sittenl. a. a. O. S. 251 nennt die d. Th. «*eine gesunde, körnige Schrift voll Geist und Leben, in einer reinen gediegenen Sprache geschrieben, werth, von Luther so nachdrücklich empfohlen zu werden.*»

[10]) Eigentlich *Thomas Hamerken* aus Kempen, Subprior bei den Augustinern des Agnetenberges bei Zwoll, † 1471, — «*mehr ein frommer, warmer, herzlicher Andachtsprediger, als eigentlicher Mystiker; wenigstens fehlt ihm die Speculation fast ganz,*» *de Wette* a. a. O. S. 247. Verfasser mehrerer frommer Tractate: soliloquia animæ; hortulus rosarum; vallis liliorum; de tribus tabernaculis; de solitudine; de silentio, etc. Am berühmtesten (doch von Andern auch andern Verff., wie dem Abte Gersen oder dem Gerson zugeschrieben) ist das Buch: de imitatione Christi libb. IV. — Opp. edit. Norimb. 1494. Par. 1520. fol. Antw. 1607. Vgl. die (für Kempis sich entscheidende) kritische Untersuchung von †*J. P. Silbert,* Wien 1828. 8. *Gieseler,* KG. II, 4 S. 347 ff. *Ch. Schmidt,* essai sur Jean Gerson p. 121. *Ullmann,* Reformatoren (§. 155) II, S. 711 ff.

[11]) Doctor christianissimus, Kanzler der Universität Paris, † 1429. Durch ihn kam «*die mittelalterliche Mystik zum Bewusstsein ihrer selbst und zu einem geläuterten Abschluss ihres wahrhaft speculativen und ächt religiösen Gehaltes.*» *Meier,* DG. S. 203. G. schrieb: considerationes de theologia mystica; de perfectione; de meditatione cordis etc. — Opp. Antw. 1706. fol. Hagæ Comitum 1728. Vgl. *Engelhardt,* de Gersonio Mystico, Erlang. 1822. **K. B. Hundeshagen,* über d. mystische Theologie des Joh. Charlier Gerson, Lpz. 1834 (aus dem 4. Bd. der Zeitschr. für hist. Theol. besonders abgedr.). **A. Liebner,* über Gersons mystische Theol. in Stud. u. Krit. 1835, H. 2 S. 277 ff. **Ch. Schmidt,* essai sur Jean Gerson, chancelier de l'université et de l'église de Paris, Strasb. et Paris 1839. — Die verschiedenen Definitionen über das Wesen der Mystik, consid. 28 p. 384, bei *Hundeshagen* S. 49. — Ueber seinen Gegensatz zu Ruysbroek s. oben Note 8. — Gerson findet «*in der sinnlichen Phantasie eine mächtige Feindin der reinen mystischen Contemplation, und unterlässt nicht, an mehrern Stellen mit grossem Nachdrucke vor ihren Illusionen zu warnen.*» *Hundesh.* S. 81. — Ueber seine Philosophie vgl. *Ritter* VIII, S. 626—658.

§. 154.

Wissenschaftliche Opposition gegen die Scholastik.

Chr. Meiners, Lebensbeschreibungen berühmter Männer aus den Zeiten der Wiederherstellung der Wissenschaften, Zürich 1795. *A. H. L. Heeren,* Geschichte d. klass. Litteratur seit dem Wiederaufleben d. Wissenschaften, Gött. 1797. 1801. 8. *H. A. Erhard,* Geschichte des Wiederaufblühens wissenschaftlicher Bildung, Magdeb. 1827. 1830. II Bde.

Schon im 13. Jahrhundert hatte *Roger Bacon* [1]) die speculative Einseitigkeit des Scholasticismus bestritten und auf Verbesserung auch der theologischen Methodik hingewirkt. Besonders aber zeichnete sich die zweite Hälfte des 15. Jahrhunderts durch Wiederherstellung der klassischen Studien aus, durch welche der menschliche Geist von der Einseitigkeit theologischer Speculation, in welche sich sowohl die Scholastik als die Mystik verirrten, abgezogen und zu einer harmonischern Entfaltung der sämmtlichen Seelenkräfte, zu einer einfachern, naturgemässern Betrachtung der Dinge, und vor allem zu einer geschmackvollern Behandlung geistiger Gegenstände angeregt und angeleitet wurde [2]). Wenn *Laurentius Valla* [3]), *Johannes Reuchlin* [4]) und *Desiderius Erasmus* [5]) im Allgemeinen als die Restauratoren der klassischen (theilweise auch der hebräischen) Philologie sich auszeichnen, so wurde dagegen das Studium der platonischen Philosophie insbesondere durch *Marsilius Ficinus* [6]) und *Joh. Picus von Mirandola* [7]) gefördert, und dadurch sowohl das übermässige Ansehen des Aristoteles und mit ihm zugleich die Herrschaft der Scholastik beschränkt, als auch der Mystik der Weg gezeigt, sich mit der Speculation inniger zu befreunden und zu verbinden.

[1]) Doctor mirabilis, Franciscaner und Lehrer der Theol. zu Oxford seit 1240. Schrieb (im J. 1267) ein Opus majus de utilitate scientiarum ad Clementem IV. Höchst charakteristische Auszüge bei *Gieseler* II, 2 S. 382, Anm. w.

[2]) «*Wenn wir den am nächsten bei der Hand liegenden Gegensatz gegen die scholastische Philosophie und Theologie und das Treiben des*

scholastischen Wesens suchen, so können wir sagen, es ist der gesunde Menschenverstand, Erfahrung (äussere und innere), Naturanschauung, Menschlichkeit, Humanität.» *Hegel*, Gesch. der Phil. III, S. 200.

[3]) † 1457. — Opera: Bas. 1540. 1543.

[4]) Capnio, 1455—1522. Vgl. **Mayerhoff*, Reuchlin und seine Zeit, Berlin 1830. *Meiners* a. a. O. I, S. 44 ff. — R. beförderte besonders das Hebräische, zugleich aber die kabbalistischen Studien, und feierte einen glorreichen Sieg über die Viri obscuri seiner Zeit.

[5]) Desiderius Erasmus (Gerhard) von Rotterdam, geb. 1486, † 1536. Vgl. **Adolf Müller*, Leben des Erasm. v. Rotterd., Hamb. 1828. — Opera: Bas. 1540. VIII. u. Lugd. Bat. 1703—1706. X. fol. In seiner ratio perveniendi ad veram theologiam, in der laus stultitiæ und anderwärts geisselte er die Extravaganzen der Scholastik, und zeigte den Weg zu einer geschmackvollern Behandlung der Theologie. Durch seine kritische Ausg. des N. Test. (ed. princeps, Basel b. Froben 1516) *) legte er den Grund zum genauern Bibelstudium, und in seinen Briefen und verschiedenen Abhandlungen verbreitete er das Licht menschlicher Aufklärung. Seine Stellung zur Reformation und zur Dogmatik der Reformatoren findet ihre Erwähnung in der folgenden Periode.

[6]) Ueber den Streit der Aristoteliker und Platoniker s. *Münscher, v. Cölln* II, S. 27. Mars. Fic., † 1499, übersetzte den Plato, und schrieb de rel. christ. et fidei pietate ad Laur. Med. und de immortalitate animæ. — Opp. Par. 1641. fol.

[7]) Geb. 1463, † 1494, suchte Plato und Aristoteles zu vermitteln. — Opera: Bas. 1601. fol. (darunter: in Hexaëmeron libb. VII — quæstiones 900 — de Christi regno et vanitate mundi — in Platonis Convivium libb. III — epistolæ). S. *Meiners* a. a. O. Bd. II v. Anf.

§. 155.

Praktische Opposition. Vorläufer der Reformation.

Flathe, Geschichte der Vorläufer der Reformation, Lpz. 1835. 8. **C. Ullmann,* Reformatoren vor der Reformation, Hamb. 1841. 1842. II.

Nicht allein aber auf dem Wege der Wissenschaft, sondern unmittelbar von dem Boden des christlichen Lebens aus that sich immer mehr der Geist der Reformation kund. Zum Theil an die Lehre der Mystiker, mitunter auch wieder an die scholastischen Denkformen sich anschliessend, jedoch im Ganzen mehr auf das Praktische gerichtet, traten im Anschluss an die reinere Bibellehre *Johann Wikliffe*[1]), *Joh. Huss* und *Hieronymus*

*) Auch die Veranstaltung der Polyglottenausgabe durch den Cardinal Ximenes gerade vor Ausbruch der sächs. Reformation, ist bedeutsam genug.

von Prag, und deren Anhänger auf[2]), von welchen letzteren einige wieder in die schwärmerischen Richtungen früherer Secten überschweiften[3]). Eine eigenthümliche Erscheinung ist die des *Hieronymus Savonarola*, dessen Theologie im Ganzen das Gepräge der Mystik trägt[4]) und in dessen Leben manches bei vielem ächt Evangelischen einen phantastischen Anschein hat, während *Johann Wessel von Gröningen* die edlere Mystik und den klaren, aus den Fesseln der Scholastik sich losringenden Geist wissenschaftlicher Forschung auf eine wohlthätige Weise in sich vereinigte und dadurch im engern Sinne ein Vorläufer Luthers wurde[5]).

[1]) Lehrte auf der Universität Oxford, stritt seit 1360 gegen die Bettelmönche. Gregor XI. verdammte 1377 neunzehn seiner Sätze. Sein Widerspruch gegen die Transsubstantiationslehre in der spec. DG. — Sein dogmatisches Hauptwerk ist: dialogor. libb. V (Trialogus), Bas. 1525. Ed. *L. Th. Wirth*, Francof. et Lips. 1753. 4. Vgl. *Rob. Vaughan*, life and opinions of J. de Wycliffe, Lond. 1829. 1831. II. *Webb, le Bas*, life of Wicliff, Lond. 1832.

[2]) Von Hussinecz, seit 1402 Prediger zu Prag, † 1415 den Märtyrertod zu Constanz. Seine Opposition war mehr eine praktische, als dogmatische. Selbst in der Lehre vom Abendmahl entfernte sich Huss von der Kirchenlehre weniger als seine Collegen Hieronymus von Prag und Jacobellus von Misa, wovon in der spec. DG. Vgl. *Neanders* kl. Gelegenheitsschriften, 3. Aufl. S. 217 ff.

[3]) Ueber die Geschichte der Hussiten (Taboriten und Calixtiner) vgl. die KG. u. *Lenfant*, histoire de la guerre des Hussites, Amst. 1731. II. 4. Unter ihren Theologen zeichnete sich *Johann Rokykzana* aus. Zur schwärmerischen Partei gehörte *Martin Lokwitz* (Loquis) aus Mähren, siehe *Schröckh* XXXIV, S. 687.

[4]) Dominicaner, seit 1489 in Florenz, † den Märtyrertod 1498. Picus von Mirandola schrieb für ihn eine Apologie (in *Goldasti* monarchia T. I, p. 1635). S.'s Schriften: compendio di revelazione (1495. lat. 1496) — de simplicitate vitæ christianæ — triumphus crucis s. de veritate fidei, 1497 — mehrere Predigten. — **Rudelbach*, Hieronymus Savonarola und seine Zeit, Hamb. 1835. **K. Meier*, Girolamo Savonarola, Berlin 1836. Ueber S.'s Theologie: *F. W. Ph. Ammon*, in Winers und Engelhardts neuem krit. Journal, Bd. VIII, Stück 3, S. 257—282.

[5]) Lux mundi, magister contradictionum, mit dem Familiennamen Gansfort, lebte und lehrte zu Cöln, Heidelberg, Löwen und Paris, † 1489. «*Scholastisch gebildet, verkündigte er das nahe Ende der Scholastik, drang auf die Schrift als den alleinigen Grund des Glaubens,*

auf den Glauben als Grund der Rechtfertigung ohne Werke, auf Innerlichkeit des ganzen religiösen Lebens.» *Meier*, DG. S. 238. — Opera: Gron. 1614. — Vgl. *Muurling*, de Wesselii cum vita tum meritis in præparanda sacrorum emendatione in Belgio septentrionali, Traj. ad Rhen. 1831. **C. Ullmann*, Johann Wessel, ein Vorgänger Luthers, Hamb. 1834. 2. Aufl. 1842 (2r Bd. des oben angef. Werkes).

Auch *Johann Goch* zu Mecheln, † 1475, *Johann von Wesel*, Prof. der Theologie zu Erfurt, später Prediger zu Worms († 1482), u. n. a., sowie *Gerhard Groot* und die Kleriker des gemeinsamen Lebens sind dieser Klasse von Männern beizuzählen. Vgl. *J. G. L. Scholtz*, diss. exhibens disquisitionem, qua Thomæ a Kempis sententia de re christiana exponitur et cum Gerardi et Wesselii Gansfortii sententiis comparatur, Gron. 1840. 8. *Ullmann*, Reformatoren vor der Ref. Bd. I.

§. 156.

Zusammenhang der Dogmengeschichte mit der Kirchen- und Weltgeschichte in dieser Periode.

Wenn übrigens in irgend einer Periode, so zeigt sich in dieser der innige Zusammenhang zwischen der Entwicklung des kirchlichen und allgemein menschlichen Lebens überhaupt und der Entwicklung der Lehre [1]). So steht die Geschichte der Scholastik in unverkennbarem Parallelismus mit der Geschichte des Papstthums und der Hierarchie [2]). Das Mönchsthum und das Cölibat konnten eben sowohl den spitzfindigen Grübelgeist der Scholastiker nähren, als die tiefere Sehnsucht der Mystiker wecken [3]). Die Pracht und Fülle des katholischen Cultus wirkte auf die Kirchenlehre (namentlich auf die Lehre von den Sacramenten und von den Heiligen) in eben dem Maasse zurück, als sie selbst auch wieder ein Product desselben war [4]). Auch in der mittelalterlichen Kunst prägte sich der dogmatische Geist der Zeit symbolisch aus [5]), und aus den Kreuzzügen, die ihre Quelle selbst zum Theil in der religiösen (mystischen) Aufregung der Zeit hatten, erntete das Abendland hinwiederum Früchte sehr verschiedener Art [6]). — Auch wirkten die grossen Landplagen des 14. Jahr-

hunderts dergestalt auf die Gemüther, dass sich daraus theilweise die religiösen und mystischen Richtungen des Zeitalters begreifen lassen [7]). Hatte der einseitige Gebrauch der lateinischen Kirchensprache die Vernachlässigung einer gründlichen Bibelexegese und eine barbarische Terminologie zur Folge gehabt, so wirkte später die Verbreitung der griechischen Litteratur seit der Eroberung von Constantinopel (1453) vortheilhaft sowohl auf das Studium der heil. Schrift nach ihren Grundsprachen, als auf die Form der Behandlung theologischer Gegenstände zurück [8]); und war es endlich dem furchtbaren Institut der Inquisition gelungen, die Geister einzuschüchtern und den freien Gedankentausch zu hemmen [9]), so ward durch Erfindung der Buchdruckerkunst (um 1440), durch die Entdeckung von Amerika (1490), und durch den ganzen Umschwung der Geschichte eine neue Zeit vorbereitet, welche mit einem vielfach veränderten Gesichtskreise auch eine neue religiöse Lebensentwicklung nothwendig machte.

[1]) Vgl. Bd. I. die Einl.

[2]) Es ist nicht gleichgültig, dass die Scholastik mit dem Zeitalter Gregors VII. ihren ersten Anfang nimmt. Anselm war im Investiturstreite auch eine Stütze der päpstlichen Hierarchie, während etwas später Abälards Schüler, Arnold von Brescia, die freiern dogmatischen Grundsätze seines Lehrers aufs Praktisch-Kirchliche anwandte. Ebenso vereinigt sich in Bernhard von Clairvaux der dogmatische Orthodoxismus mit der Anhänglichkeit an das päpstlich-kirchliche Institut. — Gleichzeitig mit Innocenz III., der Blüthe des mittelalterlichen Papstthums, steht die Scholastik auf ihrem Höhepunkte, während die Spaltung der Schulen (Thomisten und Scotisten) eine nicht zu verkennende Parallele zu dem etwas später eintretenden päpstlichen Schisma bildet. — Hatte der päpstliche Stuhl an der realistischen Richtung Anselms früher eine Stütze gehabt, so tritt der Nominalist Occam nun in offene Opposition zu demselben. — Auch die Geschichte der Mystik lässt sich so verfolgen, dass die eine Seite ihres Wesens sich freundlich, die andere sich feindlich zu den Tendenzen des römischen Stuhles verhält. Wurzelt doch das Papstthum selbst (der Idee nach) in einer mystischen Weltanschauung, während es häufig durch den Widerspruch, in den es sich mit der Idee setzte, d. h. durch seine Aeusserlichkeit und Welt-

lichkeit, gegen die myst. (innerliche) Weltanschauung verstossen und gegen sich in den Kampf rufen musste. Vgl. meine (§. 149) angef. Abhandl.

³) Gewisse Verirrungen sowohl der Scholastiker, als der Mystiker lassen sich fast nur von dem Standpunkte einer Mönchszelle aus begreifen. Waren die frühern Scholastiker Benedictiner oder regulirte Chorherren, so nahmen später die Bettelorden (trotz des längern Widerspruchs der Pariser Universität) die theol. Lehrstühle ein, und ertheilten Grade und Würden. Dazu kommt die oben berührte Ordenseifersucht, welche tief in die Spaltungen der Scholastiker eingreift.

⁴) Vgl. die spec. DG. (bei der Lehre von den Heiligen und vom Abendmahl).

⁵) Ist es ganz zufällig, dass gerade die durch ihre Dome ausgezeichneten Städte Strassburg und Cöln die Lieblingssitze mystischer Lehrer wurden? s. *Ch. Schmidt,* essai p. 45 u. 52. Eben so wenig ist der Zusammenhang zwischen der romantischen Poesie und der mystischen Richtung zu verkennen (*Liebner,* Hugo von St. Victor S. 246), sowie endlich auch die altdeutsche Malerschule mehr im Zusammenhange mit der Mystik, und die heiterere italische Kunst mit der §. 154 erwähnten klassischen Richtung steht.

⁶) S. *Heeren,* Entwicklung der Folgen der Kreuzzüge für Europa (histor. Schriften, Gött. 1808. Bd. II.).

⁷) Vgl. *Hecker,* der schwarze Tod im 14. Jahrh. Berlin 1832. 8.

⁸) Vgl. §. 154.

⁹) S. *Llorente,* Geschichte der Inquisition, Lpz. 1823.

B. Specielle Dogmengeschichte der dritten Periode.

ERSTER ABSCHNITT.

Apologetisch-Propädeutisches.

Wahrheit des Christenthums. Verhältniss der Vernunft zur Offenbarung. Offenbarungsquellen. Schrift und Tradition.

§. 157.

Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums.

Der apologetische Standpunkt, den die Christen dieser Periode den Nichtchristen gegenüber zu behaupten

hatten, war ein von der ersten Zeit merklich verschiedener. Das Judenthum des Mittelalters [1]) war ein anderes, als das, welches Justin im Gespräch mit Trypho bestritt; aber auch das Christenthum der mittelalterlichen Apologeten war in mancher Beziehung ein anderes, als das der ersten Väter. Ebenso erforderte der Kampf gegen den Islam andere Waffen, als der gegen den antiken Polytheismus [2]). Mehr aber noch, als die neben dem Christenthum bestehenden historischen Religionen, machte die im Schoosse der Christenheit selbst bald offener, bald verdeckter hervortretende, besonders gegen das Ende der Periode erscheinende Zweifelsucht und Freidenkerei eine philosophische Vertheidigung des Christenthums nothwendig [3]). Im Ganzen schlossen sich die Apologeten an die frühere Methode an. Der Wunder- und Weissagungsbeweis wurde traditionell festgehalten [4]), obwohl auch Einige zu der Einsicht gelangten, dass das Christenthum auch ohne Wunder schon durch seine innere Vortrefflichkeit sich empfehle [5]).

[1]) Man sehe z. B. die Vorwürfe, welche Agobard den damaligen Juden macht: de insolentia Judæorum, Opp. T. I, p. 59—66; b. *Schröckh* XXI, S. 302.

[2]) Vgl. die oben §. 144 genannten Schriften gegen die Mahometaner. — Gegen die Heiden (gentiles), d. h. vorzüglich gegen die heidnische Philosophie, schrieb *Thomas Aqu.* seine summa catholicæ fidei, die nicht mit der grössern Summa zu verwechseln ist. Auszüge bei *Schröckh* XXIX, S. 341 ff.

[3]) *Anselm* hegte noch den Grundsatz: Fides nostra contra impios ratione defendenda est, non contra eos, qui se christiani nominis honore gaudere fatentur; epp. lib. II, 41. Ueber die spätern Apologien des Savonarola u. Ficin s. §. 154. 155.

[4]) Ueber den Wunderbegriff selbst hat sich unter den Scholastikern *Thomas von Aquino* weiter ausgelassen. Eine Definition desselben giebt er P. I, quæst. 110, art. 4: Dicendum quod miraculum proprie dicitur, cum aliquid fit præter ordinem naturæ; sed non sufficit ad notionem miraculi, si aliquid fiat præter ordinem naturæ alicujus particularis, quia sic, cum aliquis projicit lapidem sursum, miraculum faceret, cum hoc sit præter ordinem naturæ lapidis. Ex hoc ergo aliquid dicitur

esse miraculum, quod fit *præter ordinem totius naturæ creatæ;* hoc autem non potest facere nisi Deus, quia quidquid facit angelus vel quæcunque alia creatura propria virtute, hoc fit secundum ordinem naturæ, et sic non est miraculum. Unde relinquitur, quod solus Deus miraculum facere possit. — Von diesem objectiven Begriff des Wunders unterscheidet Thomas den subjectiven: Sed quia non omnis virtus naturæ creatæ est nota nobis, ideo cum aliquid fit præter ordinem naturæ creatæ nobis notæ per virtutem creatam nobis ignotam, est miraculum quoad nos. In dieser Beziehung unterscheidet er auch zwischen miraculum und mirum. Vgl. *Baur,* Trin. II, S. 749. 750. †*Brischar,* der Wunderbegriff des h. Thomas v. Aquino, in der Tüb. Quartalschr. 1845, 3. *Ritter,* Gesch. der Philos. VIII, S. 266 und die das. citirte Stelle contra gent. III, 98. — Rücksichtlich der Weissagungen berief man sich auch jetzt noch auf die Sibyllinen. So Ficinus u. a. Siehe *Schröckh* XXXIV, S. 352.

[5]) So unter andern Aeneas Sylvius, s. *Platina* in vita Pii II. gegen das Ende.

§. 158.

Vernunft und Offenbarung, Glauben und Wissen.

Waren auch alle Christen von der Wahrheit und Göttlichkeit ihrer Religion (auch da, wo sie ihnen durch das getrübte Medium der Kirchenlehre erschien) überzeugt, so entstand doch für den denkenden Geist die Aufgabe, über das Verhältniss des specifisch Christlichen zu dem allgemein Menschlichen, des Geoffenbarten zum natürlich Vernünftigen, des Christenthums zur Philosophie, sich ins Klare zu setzen. Schon *Johannes Scotus Erigena* neigt sich darin zum christlichen Rationalismus und zu einer Vereinbarung desselben mit dem Supernaturalismus, dass ihm die wahre Religion auch die wahre Philosophie ist, und dass er den innersten tiefsten Quell der religiösen Erkenntniss in dem Menschen selbst, d. i. in seinem vernünftigen Bewusstsein sucht, ob er gleich die Nothwendigkeit einer positiven, von aussenher gegebenen Offenbarung nicht in Abrede stellt [1]). Auch nach *Abälard* findet eine Uebereinstimmung der Philosophie und des Christenthums in *der*

Weise statt, dass die allgemeinen Vernunftwahrheiten und die sittlichen Gesetze, welche schon die Heiden kannten, durch die höhere Autorität der göttlichen Offenbarung ihre Bestätigung und Erweiterung erhalten[2]); und wenn auch *Anselm* den Glauben an die geoffenbarten und durch die Kirchenlehre fixirten Wahrheiten mit der subjectiven Erfahrung des Herzens vorausverlangt, so ermächtigt er doch die Vernunft, hinterher über das Geglaubte sich Rechenschaft zu geben: wobei auch er von der Voraussetzung ausgeht, dass Vernunft und Offenbarung sich nicht widersprechen können[3]). *Thomas von Aquino* zeigte, wie die christliche Lehre einerseits aus der Vernunft erkennbar sei, andrerseits aber über die Vernunft hinausgehe[4]), und *Duns Scotus* hob die unterscheidenden Momente der Offenbarung in articulirten Sätzen hervor[5]). Nur in anderer Weise als bei den Scholastikern, doch am meisten der anselmischen Theorie verwandt, fand ebenso bei den Mystikern die Annahme eines unmittelbar Gewissen im Innern des Menschen statt, doch so, dass nach den einen (den kirchlich-orthodoxen) die *innern* Offenbarungen mit der Kirchenlehre übereinstimmten[6]), nach den andern (den schwärmerischen Mystikern) die neuen Geistesoffenbarungen nicht selten mit den historisch überlieferten Lehren, ja mit der Schriftlehre selbst sich in offenen Widerspruch setzten[7]).

[1]) De divina præd. (ap. *Mauguin,* T. I, c. 1, §. 1; vgl. *Frommüller* a. a. O. S. 50): Quid est de philosophia tractare, nisi veræ religionis, qua summa et principalis omnium rerum causa et humiliter colitur et rationabiliter investigatur, regulas exponere? Conficitur inde veram esse philosophiam veram religionem conversimque veram religionem esse veram philosophiam (vgl. Aug. de vera rel. c. 5). Das Selbstbewusstsein ist ihm die letzte Quelle relig. Erkenntniss, de div. nat. V, 31 p. 268: Nulla quippe alia via est ad principalis exempli purissimam contemplationem præter proximæ sibi suæ imaginis certissimam notitiam. Doch wird die Nothwendigkeit einer äussern (positiven) Offenbarung damit nicht geleugnet. Im Gegentheil II, 31 p. 85: Nisi ipsa lux initium nobis

revelaverit, nostræ ratiocinationis studium ad eam revelandam nihil proficiet (vgl. unten über d. Schrift). Erigena kann sonach «*in einem gewissen Sinne allerdings der Urheber des Rationalismus genannt werden; allein es ist hier ein anderer Rationalismus zu finden, als der heutige verkehrte* [vulgäre?], *zu dem der unseres christlichen Philosophen* [nach einer Seite wenigstens] *geradezu einen Widerspruch bildet.*» *Staudenmaier*, Freib. Zeitschr. a. a. O. S. 241; vgl. *Ritter* VII, S. 214.

[2]) De theol. christ. II, p. 1211 (ed. *Martène*): Hinc quidem facilius evangelica prædicatio a philosophis, quam a Judæis suscepta est, cum sibi eam maxime invenirent ad finem, nec fortasse in aliquo dissonam, nisi forte in his, quæ ad incarnationis vel sacramentorum vel resurrectionis mysteria pertinent *). Si enim diligenter moralia evangelii præcepta consideremus, nihil ea aliud, quam reformationem legis naturæ inveniemus, quam secutos esse philosophos constat; cum lex magis figuralibus, quam moralibus nitatur mandatis et exteriori potius justitia, quam interiori abundet: evangelium vero virtutes ac vitia diligenter examinat et secundum animi intentionem omnia, sicut et philosophi, pensat. Unde, cum tanta... *evangelicæ ac philosophicæ doctrinæ concordia* pateat, nonnulli Platonicorum... in tantam proruperunt blasphemiam, ut Dominum Jesum omnes suas sententias a Platone accepisse dicerent, quasi philosophus ipsam docuisset Sophiam. Erst wer nach *thätigem* Forschen das Göttliche erkennt, gelangt nach ihm zu einem *festen* Glauben **). Hat der Mensch das Seinige gethan, dann kommt die göttliche Liebe hinzu und verleiht dem Menschen, was er durch *sein* Forschen nicht erhalten hat u. s. w. «*Abälard war aber fern von dem Wahne, dass seine Philosophie eine adäquate, keiner Sehnsucht mehr Raum lassende Erkenntniss der göttlichen Dinge geben könne.*» *Neander*, d. h. Bernh. S. 117 ff. Abälard unterscheidet zwischen *credere, intelligere* und *cognoscere;* über deren Verhältniss s. *Neander* a. a. O. (In der Introductio spricht sich Abälard hierüber noch stärker aus, als in der schon modificirten theol. christ., s. *Neander* S. 127, Anm. 4.) — Auch *Alanus ab Insulis* stellt den Glauben zwar *über* die opinio, aber *unter* die scientia, art. 17 (bei *Pez* I, p. 482). Vgl. Clem. Alex. DG. Bd. I, S. 77 f. Die dem Abälard entgegengesetzte Ansicht des heil. *Bernhard* («durch Beten wird Gott gefunden, nicht durch Disputiren») s. bei *Neander* S. 147 ff.

[3]) Prosl. c. 1: ...Desidero aliquatenus intelligere veritatem tuam, quam credit et amat cor meum. *Neque enim quæro intelligere ut credam, sed credo ut intelligam. Nam et hoc credo, quia, nisi credidero, non intelligam.* De incarn. verbi c. 2: Nullus quippe Christianus debet disputare, quod catholica Ecclesia corde credit et ore confitetur, quomodo non sit: sed semper eandem fidem indubitanter tenendo, amando et secundum illam vivendo humiliter, quantum potest quærere rationem, quomodo sit. Si potest intelligere, Deo gratias agat: si non pot-

---

*) Also bereits eine Unterscheidung von articuli puri et mixti? Vgl. auch *Thomas Aq.* Note 4.

**) Daher sein Wahlspruch: qui credit cito, levis est corde (Sir. 19, 4).

est, non immittat cornua ad ventilandum, sed submittat caput ad venerandum. Citius enim in se potest confidens humana sapientia impingendo cornua sibi evellere, quam innitendo petram hanc evellere..... Palam namque est, quia illi non habent fidei firmitatem, qui, quoniam quod credunt, intelligere non possunt, disputant contra ejusdem fidei a sanctis patribus confirmatam veritatem, velut si vespertiliones et noctuæ, non nisi in nocte cœlum videntes, de meridianis solis radiis disceptent contra aquilas, solem ipsum irreverberato visu intuentes. Prius ergo fide mundandum est cor.... prius ea quæ carnis sunt postponentes, secundum spiritum vivamus, quam profunda fidei dijudicando discutiamus...... Quanto opulentius nutrimur in Sacra Scriptura, ex his, quæ per obedientiam pascunt, tanto subtilius provehimur ad ea, quæ per intellectum satiant..... *Nam qui non crediderit, non experietur, et qui expertus non fuerit, non intelliget.* Nam quantum rei auditum superat experientia, tantum vincit audientis cognitionem experientis scientia.... Nemo ergo se temere mergat in condensa difficillimarum quæstionum, nisi prius in soliditate fidei conquisita morum et sapientiæ gravitate, ne per multiplicia sophismatum diverticula in tanta levitate discurrens, aliqua tenaci illaqueetur falsitate. Vgl. de sacram. altaris II, 2: Christianæ fidei veritas quasi hoc speciali jure præminet, ut non ipsa per intellectum, sed per eam intellectus quærendus sit.... Qui ergo nihil credere vult, nisi ratione vel intellectu præcedente, hic rem confundit et scire omnia volens, nihil credens, fidem, quæ in ipso est, videtur annullare. Epp. lib. II, 41: Christianus per fidem debet ad intellectum proficere, non per intellectum ad fidem accedere, aut si intelligere non valet, a fide recedere. Sed cum ad intellectum valet pertingere, delectatur: cum vero nequit, quod capere non potest, veneratur. Gleichwohl macht er dem, der die Kraft hat, zu erkennen, die Erkenntniss zur Pflicht. Cur Deus homo I, c. 2 lässt er den Boso sagen, ohne ihm zu widersprechen: Sicut rectus ordo exigit, ut profunda christianæ fidei credamus, priusquam ea præsumamus ratione discutere, *ita negligentia mihi videtur, si, postquam confirmati sumus in fide, non studemus quod credimus intelligere.* Vgl. ebend. c. 10. 25. Auch giebt sich Boso (in Beziehung auf die Satisfactionslehre) erst zufrieden, nachdem er die vorgebrachten Gründe als *rationabilia* erkannt hat (II, 19 u. 21). «*Es war also für die Scholastik keine zu hohe Idee, dass auf dem Wege der Speculation der ganze Inhalt des A. und N. Test. rationell bewiesen werden könne; nur wird dabei immer vorausgesetzt, dass der Inhalt des Glaubens an sich schon feststehe und keines Beweises bedürfe, so dass demnach, was durch die Vernunft hinzukommt, so werthvoll es im Uebrigen sein mag, doch nur ein opus supererogationis ist.*» *Baur,* Versöhnungsl. S. 185 Anm. Vgl. *Möhlers* Schriften I, S. 137. 138. — An Anselm schliesst sich auch *Albert d. Gr.* an. Vgl. die Stellen bei *Ritter* VIII, S. 193.

[4]) *Thom. Aq.* summ. cath. fid. contra gentiles lib. I, c. 3 (bei *Münscher, v. Cölln* S. 100): Et in his, quæ de Deo confitemur, duplex veritatis modus. Quædam namque vera sunt de Deo, quæ omnem facultatem humanæ rationis excedunt, ut: Deum esse triunum et unum. Quæ-

dam vero sunt, ad quæ etiam ratio naturalis pertingere potest: sicut est Deum esse, Deum esse unum, et alia hujusmodi: quæ etiam philosophi demonstrative de Deo probaverunt, ducti naturalis lumine rationis. Aber auch diese bedürfen der Bestätigung durch die Offenbarung; denn sonst würde die Erkenntniss Gottes nur ein Vorrecht Weniger sein (der Denkenden und Wissenden); Andere würden, durch den Leichtsinn der frühern Jahre abgehalten, zu spät zu ihr gelangen; auch ist im besten Falle immer eine Einmischung des Irrthums in die Wahrheit zu befürchten. Gleichwohl sind die Glaubenswahrheiten, wenn auch *über* die Vernunft hinausgehend, ihr nicht widersprechend u. s. w.

[5]) Diese Momente sind: Prænuntiatio prophetica, Scripturarum concordia, auctoritas scribentium, diligentia recipientium, rationabilitas contentorum, irrationabilitas singulorum errorum, ecclesiæ stabilitas und miraculorum claritas, nach *Baur,* Lehrb. S. 174. Ueber das Verhältniss der Philos. zur Theol. vgl. *Ritter* VIII, S. 264 ff.

[6]) Die Reihe derselben eröffnet *Bernhard von Clairvaux,* de consideratione V, 3: Deus et qui cum eo sunt beati spiritus tribus modis, veluti viis totidem, nostra sunt consideratione vestigandi: opinione, fide, intellectu. Quorum intellectus rationi innititur, fides auctoritati, opinio sola veri similitudine se tuetur. Habent illa duo certam veritatem, sed fides clausam et involutam, intelligentia nudam et manifestam; ceterum opinio, certi nihil habens, verum per veri similia quærit potius, quam apprehendit.... Verus intellectus certam habet non modo veritatem, sed notitiam veritatis.... Fides est voluntaria quædam et certa prælibatio necdum prolatæ veritatis. Intellectus est rei cujuscunque invisibilis certa et manifesta notitia. Opinio est quasi pro vero habere aliquid, quod falsam esse nescias. Ergo fides ambiguum non habet, aut si habet, fides non est, sed opinio. Quid igitur distat ab intellectu? Nempe quod etsi non habet incertum non magis quam intellectus, habet tamen involucrum, quod non intellectus. Denique quod intellexisti, non est de eo, quod ultra quæras, aut si est, non intellexisti. *Nil autem malumus scire, quam quæ fide jam scimus.* Nil supererit ad beatitudinem, cum, quæ jam certa sunt nobis fide, erunt æqua et nuda. Ebenso sagt er über die Erkenntniss der göttlichen Dinge (V, 13): *Non ea disputatio comprehendit, sed sanctitas.* — Dieser Ansicht folgen auch die Victoriner. *Hugo,* de Sacramentis fidei P. III, lib. I, c. 30 (de cognitione divinitatis — bei *Liebner* S. 173 ff. 186): Alia enim sunt *ex ratione,* alia *secundum rationem,* alia *supra rationem* et præter hæc quæ sunt *contra rationem.* Ex ratione sunt necessaria, secundum rationem sunt probabilia, supra rationem mirabilia, contra rationem incredibilia. Et duo quidem extrema omnino *fidem* non capiunt. Quæ enim sunt ex ratione, omnino nota sunt et *credi* non possunt, quoniam *sciuntur.* Quæ vero contra rationem sunt, nulla similiter ratione credi possunt, quoniam non suscipiunt ullam rationem, nec acquiescit his ratio aliqua. Ergo quæ secundum rationem sunt et quæ sunt supra rationem, tantummodo suscipiunt fidem. Et in primo quidem genere fides ratione adjuvatur et ratio fide perficitur, quoniam secundum rationem sunt, quæ creduntur. Quorum veritatem si ratio non comprehendit, fidei

tamen illorum non contradicit. In iis, quæ supra rationem sunt, non adjuvatur fides ratione ulla, quoniam non capit ea ratio, quæ fides credit, et tamen est aliquid, quo ratio admonetur venerari fidem, quam non comprehendit. Quæ dicta sunt ergo secundum rationem, probabilia fuerunt rationi et sponte acquievit eis. Quæ vero supra rationem fuerunt, ex divina revelatione prodita sunt, et non operata est in eis ratio, sed castigata tamen, ne ad illa contenderet. — Schon complicirter ist die Theorie des *Richard* von St. Victor. Nach ihm giebt es sechs Arten der Contemplation. Wir erkennen 1. nach der Einbildungskraft (sinnliche Eindrücke der Schöpfung); 2. nach der Vernunft (Wahrnehmung der gesetzlichen Ordnung innerhalb der Schöpfung); 3. *in* der Vernunft nach der Einbildungskraft (symbolische Erkenntniss der Natur, als eines Spiegels der Geister); 4. *in* der Vernunft und *nach* der Vernunft (Inneres auf Inneres bezogen, ohne sinnliches Bild — intellectuelle Anschauung?); 5. *über* und nicht *gegen* die Vernunft (geoffenbarte Erkenntniss innerhalb des Vernunftkreises — durch die Offenbarung potenzirte Vernunfterkenntniss); 6. *über* und (scheinbar) *gegen* die Vernunft (namentlich das Mysterium der Trinität). Vgl. *Engelhardt,* Richard von St. V. S. 60 ff. — Im strengen Gegensatz, dass der Mensch bei seinem Streben nach Erkenntniss von Gott selbst unterstützt sein müsse, lehrt auch *Johann von Salisbury,* Policrat. lib. VII, c. 14 (bibl. max. T. XXIII, p. 352): Quisquis ergo viam philosophandi ingreditur, ad ostium gratiæ ejus humiliter pulset, in cujus manu liber omnium sciendorum est, quem solus aperit agnus, qui occisus est, ut ad viam sapientiæ et veræ felicitatis servum reduceret aberrantem. Frustra quis sibi de capacitate ingenii, de memoriæ tenacitate, de assiduitate studii, de linguæ volubilitate blanditur.... Est autem humilitati conjuncta simplicitas, qua discentium intelligentia plurimum adjuvatur. — So warnte auch vor dem Hochmuthe der Speculation der Prediger *Berthold* (bei *Kling,* Grimms Rec. S. 206): Swer faste in die sunnen sihet, in den brehenden glaft, der wird von ougen sô bœse, daz er es niemer mêr gesiht. Zeglîcher wîse alsô stêt ez umbe den glouben; wer ze faste in den heiligen cristengloubén sihet, alsô daz in vil gwundert *und ze tiefe darinne rumpelt mit gedenken.* — Auf das innere Zeugniss beruft sich *Savonarola,* triumph. cruc. procem. (bei *Rudelbach* S. 376): Licet fides ex causis principiisque naturalibus demonstrari non possit, ex manifestis tamen effectibus validissimas rationes adducemus, quas nemo sanæ mentis inficiari poterit.

[7]) Vgl. §. 161, Note 5.

§. 159.

Erkenntnissquellen. Bibel und Tradition.

Die Bibel, obwohl der Theorie nach immerfort als die höchste Norm der christlichen Wahrheit verehrt[1]), wurde doch immer mehr von der Tradition, deren An-

sehen ihr zur Seite stand [2]), überschattet, und so der Lehrgehalt derselben mehr und mehr durch willkürliche Menschensatzungen getrübt und verunstaltet. Ausser der kirchlichen Tradition wurde dem geschriebenen Worte Gottes auch das Buch der Natur an die Seite gesetzt [3]); und von mystischen Secten wurden auch noch andere Schriften, ausser der Bibel, als himmlische Gaben herumgeboten [4]), oder wohl gar die eigenen Einbildungen als Wort Gottes verehrt [5]).

[1]) *Joh. Dam.* de fide orth. I, 1: Πάντα τοίνυν τὰ παραδεδομένα ἡμῖν διά τε νόμου καὶ προφητῶν καὶ ἀποστόλων καὶ εὐαγγελιστῶν δεχόμεθα καὶ γινώσκομεν καὶ σέβομεν, οὐδὲν περαιτέρω τούτων ἐπιζητοῦντες..... Ταῦτα ἡμεῖς στέρξωμεν καὶ ἐν αὐτοῖς μείνωμεν, μὴ μεταίροντες ὅρια αἰώνια, μηδὲ ὑπερβαίνοντες τὴν θείαν παράδοσιν. Vgl. IV, 17. — *Joh. Scot. Erig.* de div. nat. I, c. 66 p. 37: Sanctæ siquidem Scripturæ in omnibus sequenda est auctoritas, quum in ea veluti quibusdam suis secretis sedibus veritas; (doch dazu die Beschränkung:) non tamen ita credendum est, ut ipsa semper propriis verborum seu nominum signis fruatur, divinam nobis naturam insinuans; sed quibusdam similitudinibus variisque translatorum verborum seu nominum modis utitur, infirmitati nostræ condescendens nostrosque adhuc rudes infantilesque sensus simplici doctrina erigens. Auch kann die Schrift der Vernunft nicht widersprechen, c. 68 p. 38: Nulla itaque auctoritas te terreat ab his, quæ rectæ contemplationis rationabilis suasio edocet. Vera enim auctoritas rectæ rationi non obsistit, neque recta ratio veræ auctoritati. Ambo siquidem ex uno fonte, divina videlicet sapientia, manere dubium non est. Vgl. c. 69 p. 39. — Weit unbedingter dagegen *Joh. von Salisbury*, Policrat. a. a. O. (§. 158, Note 6): Serviendum est ergo scripturis, non dominandum; nisi forte quis se ipsum dignum credat, ut angelis debeat dominari.

[2]) *Joh. Dam.* de fide orth. IV, 16: Ὅτι δὲ καὶ πλεῖστα οἱ ἀπόστολοι ἀγράφως παραδεδώκασι, γράφει Παῦλος ὁ τῶν ἐθνῶν ἀπόστολος (2 Thess. 2, 14. 1 Cor. 11, 2). De imaginibus orat. I, 23 (Opp. I, p. 318): Οὐ μόνον γράμμασι τὴν ἐκκλησιαστικὴν θεσμοθεσίαν παρέδωκαν (οἱ πατέρες), ἀλλὰ καὶ ἀγράφοις τισὶ παραδόσεσι.... Πόθεν τὸ τρὶς βαπτίζειν; πόθεν τὸ κατ' ἀνατολὰς εὔχεσθαι; πόθεν ἡ τῶν μυστηρίων παράδοσις; κτλ. Vgl. orat. II, 16 p. 338. — Indem *Joh. Scot. Erigena* Vernunft und Schrift in Parallele stellt, scheint er die Tradition ihnen (und namentlich der Vernunft) unterzuordnen. I, c. 71 p. 39: Omnis autem auctoritas, quæ vera ratione non approbatur, infirma videtur esse. Vera autem ratio, quum virtutibus suis rata atque immutabilis munitur, nullius auctoritatis adstipulatione roborari indiget. Nil enim aliud videtur mihi esse vera auctoritas, nisi rationis virtute cooperta veritas et a *sacris patribus* ad posteritatis utilitatem litteris commendata.... Ideoque *prius* ratione utendum est....

ac deinde auctoritate.... Ibid. IV, 9: Non sanctorum patrum sententiæ, præsertim si plurimis notæ sunt, introducendæ sunt, nisi ubi summa necessitas roborandæ ratiocinationis exegerit propter eos, qui cum sint rationis inscii, plus auctoritati quam rationi succumbunt. — Doch auch hierin steht Erigena ziemlich allein. Im Allgemeinen verblieb es bei der von Augustin und Vincentius von Lirinum in der vor. Per. gegebenen Bestimmungen (vgl. Bd. I, §. 122). So mahnt unter andern *Alcuin,* doch ja bei der überlieferten Lehre zu bleiben und keine neuen Namen u. s. w. zu erfinden (in ep. ad Felic. Opp. I, p. 783 vgl. p. 791 sqq.): Porro nos intra terminos apostolicæ doctrinæ et sanctæ *romanæ* ecclesiæ firmiter stamus: illorum probatissimam sequentes auctoritatem, et sanctissimis inhærentes doctrinis, nihil novi inferentes, nullaque recipientes, nisi quæ in illorum catholicis inveniuntur scriptis. — Dagegen untergrub allerdings *Abälard* durch sein Werk: Sic et non, das Ansehen der frühern Väter, und somit auch das der Tradition. Später gesellte sich zur Autorität der Kirche noch die des Aristoteles, bis unmittelbar vor der Reformation die *Schriftautorität* wieder als die höchste und einzige herausgehoben ward (z. B. von Wicliffe).

[3]) Jede Creatur ist nach *Johannes Scotus Erigena* eine Theophanie Gottes, de div. nat. III, 19. — Nach *Raymund von Sabunde* (theol. naturalis) hat Gott den Menschen *zwei* Bücher gegeben, das Buch der Natur und das der Schrift; beide können und dürfen sich nicht widersprechen; *das letztere aber ist nicht jedem zugänglich, sondern nur den Priestern.* Von dem erstern, das auch den Laien zugänglich ist, muss jede Erkenntniss anheben; jedes Geschöpf ist ein von Gott geschriebener Buchstabe. Aber die höchste Erkenntniss ist die Liebe Gottes, als das Einzige, was der Mensch aus seinem Eignen der Gottheit geben kann. Vgl. *Hase,* Kirchengesch. §. 287. *Tennemann* VIII, S. 964 ff. *Matzke* a. a. O. S. 30 ff. — In ähnlicher Weise hatte schon der heil. *Bernhard* gesagt: was er in der Erklärung der heil. Schrift vermöge und in der Erkenntniss der göttlichen Dinge, habe er besonders in Wäldern und auf Feldern durch innere Betrachtung und Gebet erlangt, und keine andern Lehrer gehabt, als die Buchen und Eichen, s. *Neander,* der h. Bernhard S. 6. Vgl. Bruder *Bertholds* Predigten (bei *Kling* S. 113), wo auch der Gedanke von den 2 Büchern (Himmel und Erde) sich wieder findet *).

[4]) So stand namentlich bei den Spiritualen das Evangelium æternum (Weissagungen des Abts *Joachim* von Floris in Calabrien, † 1202) in grossem Ansehen. Vgl. darüber *Engelhardt,* kirchenhist. Abhandll. Erl. 1832. Nr. 1. Auszüge des Evang. æt. in *d'Argentrée,* coll. judiciorum de novis err. Paris 1728. T. I, p. 163 sqq.

[5]) Die Raserei einiger gefiel sich in frechen Aeusserungen, wie die des *David* von Dinanto, Gott habe aus Ovid so gut gesprochen, als

---

*) Es ist zu beachten, dass bei dem Dualismus von Schrift und Tradition das eine Glied (die Schrift) viel fester steht, während das andere mehr wechselt, und statt desselben manchmal auch ein anderes, wie hier die Natur, oder wie bei Scot. Erigena die Vernunft, oder bei den Mystikern das innere Wort substituirt wird.

aus Augustin [oder aus der Bibel?], s. *Engelhardt* a. a. O. S. 255. — Die Beghinen lehrten: quod homo magis tenetur sequi instinctum interiorem, quam veritatem evangelii, quod quotidie prædicatur; siehe das bischöfl. Schreiben Johanns von Strassburg bei *Mosheim* a. a. O. p. 258. Vgl. §. 161.

§. 160.

Bibelkanon und Bibelkritik.

Der Kanon war seit der vorigen Periode abgeschlossen, und zwar so, dass in der lateinischen Kirche die sogenannten Apokryphen des A. Test. in der Regel mit zu demselben gezählt wurden [1]). Die Paulicianer im Morgenlande verwarfen (gnostisch) das A. Test. und die petrinischen Schriften [2]). Aber auch innerhalb der katholischen Kirche regten sich noch im karolingischen Zeitalter Zweifel gegen die Aechtheit einzelner Bücher [3]).

[1]) Vgl. den Kanon des *Isidor. Hispal.* de eccles. off. I, 12 und die Synodalbeschlüsse; auch *Joh. Dam.* IV, 17 (b. *Münscher, v. C.* II, S. 106). — Rücksichtlich der Apokryphen stützten sich einige Abendländer, wie *Odo von Clugny, Hugo von St. Victor, Joh. von Salisbury, Hugo von St. Caro* u. a. noch auf Hieronymus, doch blieb der augustin. Kanon der herrschende, s. *Münscher* a. a. O. S. 107, und *Liebner,* Hugo von St. Victor S. 129.

[2]) Nach *Petr. Sic.* bei *Wettst.* N. Test. II, p. 681. *de Wette,* Einl. ins N. Test. S. 281.

[3]) «*Im Kloster von St. Gallen wagten die Mönche im Kanon der heil. Schriften das Ungöttliche zu unterscheiden. Von den Büchern der Chronica und Esther war ihr Urtheil:* in eis littera non pro auctoritate, tantum pro memoria tenetur. *So auch von Judith und den Maccabäern.*» *Joh. von Müller,* Gesch. der schw. Eidg. Buch I, Cap. 12, S. 287, nach *Notker,* de interpret. S. S. ad Salomonem in *Pez'* thes. anecd. T. I.

§. 161.

Inspiration.

Auch hier blieb es im Allgemeinen bei den seither befestigten Vorstellungen [1]), so dass die Behauptung des Erzbischofs *Agobard von Lyon,* die hh. Schriftsteller hätten nicht immer die Regeln der Grammatik beobachtet,

den Abt *Fredegis von Tours* zum lebhaften Widerspruch aufforderte, wogegen indessen Agobard mit gesundem Mutterwitze sich vertheidigte [2]). Weniger Widerspruch erfuhr in der griechischen Kirche *Euthymius Zigabenus*, der sich über die Abweichungen der Evangelisten von einander freimüthig erklärte [3]). Die Scholastiker suchten die Inspiration durch genauere Merkmale zu bestimmen [4]), während bei den Mystikern der Begriff der Bibelinspiration mit dem der göttlichen Erleuchtung im Allgemeinen mehr zusammenfloss [5]); wie denn überhaupt nicht zu übersehen ist, dass das poetisch gestimmte Zeitalter fortwährend an die Macht göttlicher Inspiration (auch ausserhalb des Bibelkanons) glaubte, und gewiss an nichts weniger dachte, als die Fülle göttlicher Geisteserweisungen in den Rahmen eines auch noch so göttlich gehaltenen Buches auf ewige Zeiten eingrenzen zu wollen [6]).

[1]) *Joh. Dam.* de fide orth. IV, c. 17 (Opp. I, p. 282): Διὰ πνεύματος τοίνυν ἁγίου ὅ τε νόμος καὶ οἱ προφῆται, εὐαγγελισταὶ καὶ ἀπόστολοι καὶ ποιμένες ἐλάλησαν καὶ διδάσκαλοι. Πᾶσα τοίνυν γραφὴ θεόπνευστος πάντως καὶ ὠφέλιμος κτλ. (2 Tim. 3, 16).

[2]) Agobard. ad Fredegisium Abbatem (Opp. Par. p. 157 sqq.). Der Abt *Fredegis* hatte sogar die Untrüglichkeit auch auf Uebersetzer und Commentatoren ausdehnen wollen. Was die Schriftsteller selbst betrifft, so meinte Fredegis: Turpe est credere Spir. Sanctum, qui omnium gentium linguas mentibus Apostolorum infudit, *rusticitatem* potius per eos, quam *nobilitatem* uniuscujusque linguæ locutum esse; und daher behauptete er weiter: Ut non solum sensum prædicationis et modos vel argumenta dictionum Spir. S. eis inspiraverit, sed etiam ipsa *corporalia verba extrinsecus in ore illorum ipse formaverit.* Wogegen Agobard: Quodsi ita sentitis, quanta absurditas sequetur, quis dinumerare poterit?.... Restat ergo, ut, sicut ministerio angelico vox articulata formata est in ore asinæ, ita dicatis formari in ore Prophetarum, et tunc talis etiam absurditas sequetur, ut, si tali modo verba et voces verborum acceperunt, sensum ignorarent; sed absit *talia deliramenta cogitare.* Er führt mehrere Beispiele aus der Schrift an von Verschiedenheit der Schreibart und von eigenen Geständnissen, wie Exod. 4 u. 1 Cor. 1. Laus divinæ sapientiæ (fährt er fort) in sacris mysteriis et in doctrina spiritus invenitur, non in inventionibus verborum.... Vos sic laudatis, ut laude vestra magis minoretur, quam augeatur (divina majestas), quoniam in his, quæ extrinsecus sunt, dicitis nobilitatem

linguarum ministrasse Apostolis Spiritum Sanctum, ut confuse et indifferenter cum Apostolis omnes interpretes et quoscunque expositores laudetis et defendatis. So nahe indessen «*Agobard daran streifte, in dem Inspirationsbegriffe das Göttliche und das eigenthümlich Menschliche schärfer zu sondern*», so wenig gelangte er dazu, «*dies vollständig zu entwickeln.*» *Neander,* KG. IV, S. 388. (So nahm z. B. Agobard selbst an p. 164, dass, wenn die heil. Schriftsteller *gewollt*, sie besser hätten schreiben *können,* dass sie sich aber zu den menschlichen Schwächen *herabgelassen.*) Andrerseits kann man aus Fredegis' Behauptung nicht schliessen, dass er die Vernunft habe gänzlich der Autorität unterwerfen wollen. Er sah in der Bibelautorität nur eine Bestätigung und Schutzwehr der Vernunft, vgl. *Ritter* VII, S. 189 und die dort angef. Stelle de nihilo p. 403.

[3]) Comment. in ev. Matth. c. 12, 8 (T. I, p. 465 ed. de *Matthœi*); vgl. *Schröckh,* KG. XXVIII, S. 310. Dass ein Evangelist mitunter etwas erzähle, was der andere weglasse u. s. w., leitet er einfach und natürlich davon ab, dass sie sich der Sachen nicht mehr genau erinnerten, weil sie sie erst spät aufschrieben.

[4]) «*So reich die Scholastik in Entwicklung der übrigen Realbegriffe ist, die das Gebiet der Offenbarung bestimmen, und so viel wir ihr namentlich mit Rücksicht auf die Feststellung des objectiven Begriffs der Wunder verdanken, so spärlich fallen die Bestimmungen auf dieser Seite* (der Inspirationslehre) *aus. Man nahm es einmal als eine* ἀρχὴ πρώτη *an, die eines weitern Beweises um so weniger bedürftig war, als die ganze christliche Kirche in diesem Elemente sich bewegte.*» *Rudelb.* (s. DG. Bd. I, S. 67) S. 48. 49. Indessen finden wir bei den Meistern der scholast. Kunst *), *Thomas Aq.* und *Duns Scotus,* nähere Bestimmungen. Ersterer spricht sich darüber aus in seiner theol. Summe, Pars I, qu. 1, der letztere Prol. Sententt. qu. 2 (bei *Münscher, von Cölln* a. a. O. S. 103—105).

[5]) Auch hierin giebt es indessen verschiedene Nüancen. Die besonnenern Mystiker, wie die Victoriner, schlossen sich genau an die heil. Schrift an und schrieben ihr in einem besondern Sinne Inspiration zu. Vgl. *Liebner,* Hugo von St. Victor S. 128 ff. (wo zwar wenig über den Inspirationsbegriff selbst vorkommt, aber wo überall die Schriftinspiration vorausgesetzt wird). Hier und da nahm Hugo ein Herausgehen des Schriftstellers aus sich selbst an, z. B. beim Verf. des Koheleth, s. *Liebner* S. 160; an andern Orten aber unterschied er wieder das menschlich Eigenthümliche vom Göttlichen. So macht er beim Obadja die Bemerkung, dass er mit einfacher Rede einen tiefen Sinn verbinde, und karg an Worten, aber reich an Gedanken sei, ebend. S. 163. — Auch dem mit den Mystikern verwandten *Savonarola* ist die heil. Schrift im strengsten Sinne von Gott eingegeben, wobei er jedoch (mit Clemens

*) Aehnliche Bestimmungen gaben auch die Rabbinen des Mittelalters, Moses Maimonides u. a. über die alttestamentliche Prophetie, s. *Rudelbach* a. a. O. S. 50 ff. Ja, wie sehr einzelne der Scholastiker auch damit sich müssen beschäftigt haben, zeigt der Umstand, dass Anselm *ganze Nächte* über diesen Gegenstand nachdachte, s. *Möhler* a. a. O. S. 52.

Alex. und Chrysostomus, vgl. Bd. I, S. 71. 289) davon ausgeht, dass das Evangelium ursprünglich nicht geschrieben ward in steinerne Tafeln oder auf papierne Blätter, sondern in fleischerne Herzen mit dem Finger und der Kraft des heil. Geistes, und wobei er zugleich die Beschränkung zulässt, dass Gott nicht etwa die heil. Schriftsteller als willenlose Werkzeuge gebrauchte, sondern vielmehr die Weiber als Weiber, die Hirten als Hirten reden liess u. s. w., siehe *Rudelbach,* Savon. S. 335. 336. Aber Savonarola beschränkte die Inspiration nicht auf die Schrift, indem er bekanntlich *sich selbst* prophetische Gabe zuschrieb, ohne sich jedoch deren zu überheben. Ueber diese Prophetengabe, sowie über die des Joach. und der Brigitta s. *Rudelbach* a. a. O. S. 297 ff.; Savonarola's eigne Theorie darüber S. 303 (aus dem compendium revelationum). — Anders die schwärmerischen Mystiker, welche recht eigentlich antiscripturarisch auftraten, indem sie behaupteten, die vom Geiste Getriebenen seien über das Gesetz erhaben (s. *Mosh.* de Beguin. p. 216), oder indem sie offen lehrten: multa in Evangeliis esse poëtica, quæ non sunt vera, sicut est illud: Venite, benedicti etc. Item, quod magis homines debent credere humanis conceptibus, qui procedunt ex corde, quam doctrinæ evangelicæ. Item, aliquos ex eis posse meliores libros reparare *omnibus* libris catholicæ fidei etc. (bei *Mosh.* p. 258). — Vgl. oben §. 159.

[6]) *Thomas von Aquino* I, qu. XII, art. 13 (zwar mit Rücksicht auf die biblischen Visionen, aber doch auch eine allgemeinere Deutung zulassend): Lumen naturale intellectus confortatur per infusionem luminis gratuiti et interdum etiam phantasmata in imaginatione hominis formantur divinitus, magis exprimentia res divinas, quam ea, quæ naturaliter a sensibilibus accipimus. «*Eben solche ausserordentliche und unmittelbare Erleuchtung hat man dem Thomas, Scotus und andern Lehrern ehedem zugeschrieben, da die vielen Erscheinungen und Besuche Gottes sowohl, als andrer seliger und heiliger Personen noch gäng und gäbe waren.*» *Semler* zu *Baumg.* II, S. 63. — Nach den Mystikern wurde der Fromme fortwährend höherer Eingebungen gewürdigt. *Gerson,* consid. X: Intelligentia simplex est vis animæ cognitiva, *suscipiens immediate a Deo* naturalem quandam lucem, in qua et per quam principia prima cognoscuntur esse vera et certissima terminis apprehensis (bei *Liebner,* Hugo von St. Victor S. 340, wo auch über die mystische Offenbarungslehre der Victoriner das Weitere). Damit zu vergleichen *Tauler* (Pred. I, S. 124), der einen Unterschied macht zwischen der *wirkenden* und der *leidenden* Vernunft. Letztere muss die erstere befruchten; sie selbst aber erhält ihre Offenbarungen von Gott. Wurde doch selbst in weltlichen Dingen, z. B. in der Poesie, nach antiker Weise eine Inspiration angenommen. So heisst es in dem Leben der heil. Elisabeth von den Sängern auf der Wartburg: «Sie kämpften mit den Liedern gegen einander, flochten auch artige Räthsel in ihren Gesang, solche aus der h. Schrift entlehnend, ohne doch gar sonderlich gelehrt zu sein; denn *Gott hatte es ihnen offenbaret.*» S. *Koberstein,* über das Gedicht vom Wartburgkriege, Naumb. 1823. 4. Anh. S. 65. Vgl. auch Konrads von Würzburg Trojanerkrieg in *Wackernagels* Leseb. I, Spr. 706.

§. 162.

Schrifterklärung und Schriftgebrauch.

An einer gesunden, auf einer grammatisch-historischen Basis ruhenden Auslegung der Schrift fehlte es fast durchgängig bei dem Mangel an Sprachkenntniss, und erst gegen Ende der Periode begann es licht zu werden. Die Auslegung war daher entweder eine kirchlich-stabile, im Dienste der Tradition, oder eine allegorisch-willkürliche, meist im Dienste der spitzfindigen Scholastik oder der grübelnden Mystik [1]). *Scotus Erig.* lehrte einen unendlichen [2]), Andere bald mit Origenes einen dreifachen, bald mit Augustin einen vierfachen, noch Andere gar einen sieben- und achtfachen Sinn der Schrift [3]). Dabei liess man es nicht an manchen, oft praktisch heilsamen Regeln der Auslegung fehlen [4]). Der Bibelgebrauch wurde bei dem Volke — aus Furcht vor Ketzerei — vielfach von obenher beschränkt [5]), von andrer Seite her dringend empfohlen [6]). Gesunde Schriftansichten und Schrifterklärung finden wir namentlich bei *Johann Wessel, «dessen Streben nach dem Biblischen den bestimmten Charakter seiner Theologie bildet»* [7]).

[1]) S. *Liebner*, Hugo von St. Victor S. 132. 133: «*Entweder konnte man dabei stehen bleiben, die Erklärungen der Kirchenväter nach dem beliebten dreifachen Verstande der Schrift nur zu sammeln, oder man konnte auch in der Weise selbstständig weiter exegesiren, dass man, sprachlicher und antiquarischer Untersuchungen sich überhebend, in weiterer Verfolgung jenes dreifachen Verstandes frei dem eigenen Gedanken sich überliess, wie er sich an die verstandenen oder nicht verstandenen Worte der Schrift nach der lateinischen Uebersetzung zufällig knüpfte. Bis ins 11. Jahrhundert hinein geschah fast nur das Erstere. Als aber seit der Mitte dieses Jahrhunderts das geistige Leben überhaupt neu sich zu regen anfing, als die Mystik und Scholastik höher aufblühte, da konnte jenes nicht mehr genügen, und man hielt sich nun vornehmlich auch an das Letztere. Diese neuere Art mystisch-dialektischer Exegese ... scheint hauptsächlich durch Rupert von Deuz (†1135), wenn auch nicht zuerst aufgebracht, aber doch erweitert und zum allgemeinen Geschmacke erhoben worden zu sein. Ein weites und fruchtbares Feld für Geheimnisskrämerei und Spitzfindigkeit war damit er-*

öffnet. Die Mystiker und Scholastiker, beide nach ihrer Weise, trugen nun die ganze Masse ihrer Contemplationen und Speculationen in die Schrift hinein, und verloren sich dabei oft so weit ins Extrem, dass zuletzt kaum noch eine Spur von dem einfachen Sinne der Schrift übrig war.»

²) De div. nat. III, 24 p. 132 (134): Infinitus conditor Sacræ Scripturæ in mentibus prophetarum, Spiritus Sanctus, infinitos in ea constituit intellectus, ideoque nullius expositoris sensus sensum alterius aufert, dummodo sanæ fidei catholicæque professioni conveniat, quod quisque dicat, sive aliunde accipiens, sive a se ipso illuminatus, tamen a Deo inveniens. Vgl. III, 26; IV, 5 p. 164. Er vergleicht die h. Schrift einer Pfauenfeder, von welcher der kleinste Theil in den verschiedensten Farben schillert. Vgl. *Ritter* VII, S. 213. Wie viel ihm daran liegt, in den geheimen Sinn der Schrift einzudringen, s. V, 37 p. 307: O Domine Jesu, nullum aliud præmium, nullam aliam beatitudinem, nullum aliud gaudium a te postulo, nisi ut ad purum absque ullo errore fallacis theoriæ verba tua, quæ per tuum Sanctum Spiritum inspirata sunt, intelligam.

³) Einen dreifachen Schriftsinn lehrt z. B. *Paschasius Radbert:* einen buchstäblichen (historischen), einen geistlichen und mystischen (von der Kirche), und einen moralischen (von der Seele jedes einzelnen Christen); einen vierfachen *Rabanus Maurus:* 1. Geschichte, 2. Allegorie, 3. Tropologie, 4. Anagogie; desgl. *Hugo von St. Victor* (s. *Liebner* S. 133 ff.), und *Savonarola* (s. *Rudelb.* S. 343). — *Angelom,* ein Mönch zu Luxeuil, nahm einen siebenfachen Sinn an: 1. einen historischen, 2. einen allegorischen, 3. einen zwischen diesen beiden in der Mitte liegenden (?), 4. einen tropischen (von der Dreieinigkeit), 5. einen parabolischen, 6. einen von der doppelten Erscheinung Christi, 7. einen moralischen; s. *Pez'* thes. Tom. I, und *Schmid,* Mysticismus des Mittelalters S. 76. Ueber den achtfachen Sinn s. *Marrier* zu Odonis Cluniacensis moralibus in Iobum (bibl. max. Patr. T. XVII, p. 315): 1. sensus litteralis vel historicus, 2. allegoricus vel parabolicus, 3. tropologicus vel etymologicus, 4. anagogicus vel analogicus, 5. typicus vel exemplaris, 6. anaphoricus vel proportionalis, 7. mysticus vel apocalypticus, 8. boarcademicus vel primordialis (i. e. quo ipsa principia rerum comparantur cum beatitudine æterna et tota dispensatione salutis, veluti loquendo de regno Dei, quod omnia sint ad Deum ipsum, unde manarunt, reditura). Der dreifache Schriftsinn ward selbst wieder mystisch gedeutet. So vom heil. *Bernhard* (sermo 92 de diversis). Der Bräutigam führt die Braut 1. in den Garten = historischer Sinn, 2. in den Gewürz-, Frucht- und Weinkeller = moralischer Sinn, 3. in das cubiculum = mystischer Sinn. Ebenso vergleicht *Hildebert* von Mans den vierfachen Schriftsinn den 4 Füssen am Tische des Herrn (serm. II in fest. assumt. Mariæ), s. *Lentz,* Gesch. der Homiletik I, S. 275.

⁴) So warnt *Hugo* von St. Victor vor allzu leichtfertigem Allegorisiren, und dringt doch wenigstens mit auf den Buchstaben (prænott. c. 5, bei *Liebner* S. 142), obwohl er sich selbst nicht immer von Spielerei fernhielt, s. die Beispiele bei *Liebner* S. 163. — Auch *Thomas Aq.*

stellt den Kanon auf (Summa P. I, qu. 102, art. 1): ... In omnibus, quæ S. Scriptura tradit, pro fundamento tenenda veritas historica et desuper spirituales expositiones fabricandæ. — Nach *Savonarola* ist die erste Bedingung der fruchtbaren Schriftauslegung, dass man denselben Geist habe, in welchem die Schrift geschrieben ist, den Geist des Glaubens u. s. w., s. *Rudelbach* S. 339 ff.

[5]) S. die Verbote Innocenz' III. (1199), des Concil. Tolosanum (1229) can. 14, des Conc. Tarragonense (1234) c. 2 (b. *Münscher, v. Cölln* S. 109 und die dort angeführten Schriften von *Usser, Wharton, Hegelmaier, Onymus*).

[6]) So giebt *Joh. Dam.* IV, 17 eine nur etwas zu spielende Empfehlung der heil. Schrift. Er nennt sie τὸν κάλλιστον παράδεισον, τὸν εὐώδη, τὸν γλυκύτατον, τὸν ὡραιότατον, τὸν παντοίοις τῶν νοερῶν θεοφόρων ὀρνέων κελαδήμασι περιηχοῦντα ἡμῶν τὰ ὦτα κτλ. — Auch *Anselm* empfahl das Lesen der heil. Schrift angelegentlich in dem tractatus asceticus (bei *Möhler* a. a. O. S. 62). Ebenso *Bonaventura* (principium in libros sacros), vgl. *Lentz*, Gesch. der Homiletik I, S. 290. Ueber des letztern biblia pauperum s. ebend. Ueber die Wirkungen der Schrift bei den Waldensern siehe den Bericht des *Rainerius* im 13. Jahrhundert in der bibl. Patr. Lugd. T. XXV, b. *Neander,* kleine Gelegenheitsschriften S. 162, und über die Verdienste der Brüder des gemeinsamen Lebens um Verbreitung der Bibelkenntniss unter dem Volke ebend. S. 182, Note. — Der Priester *Gerhard Zerbolt,* der dem frommen Verein zu Deventer angehörte, verfasste eine Schrift: de utilitate lectionis sacrarum litterarum in lingua vulgari, s. *Jacobi Revii* Daventria illustrata, p. 41. Auszüge bei *Neander* a. a. O.

[7]) *Ullmann*, Joh. Wessel S. 190 ff.

ZWEITER ABSCHNITT.

Theologie.

(Mit Inbegriff der Kosmologie, Angelologie, Dämonologie u. s. w.)

---

§. 163.

Dasein Gottes.

Die Beweise für das Dasein Gottes haben in der Scholastik ihren eigentlichen Boden. Was früher nur

der Form des Beweises sich näherte, das tritt hier in demonstrativer Bündigkeit auf. So findet der kosmologische Beweis des Diodor von Tarsus in *Johannes Damascenus*[1]) und der ontologische des Augustin und Boëthius in *Anselm von Canterbury* seine dialektische Spitze[2]). Gegen den anselmischen Beweis erhob der Mönch *Gaunilo* von dem Standpunkte einer empirischen Popularphilosophie aus etwas gar zu triviale Bedenklichkeiten, die auch Anselm witzig beseitigte[3]). Das Schicksal des anselmischen Beweises war ein verschiedenes[4]). Während *Hugo von St. Victor* einen neuen Beweis, den aus der Contingenz versuchte[5]), nahmen die Lehrer des 13. Jahrhunderts, wie namentlich *Thomas von Aquino*, den anselmischen Beweis wieder auf, wiewohl unter Modificationen[6]). Den sogenannten moralischen Beweis, der aus der sittlichen Freiheit und Zurechnungsfähigkeit vernünftiger Geschöpfe auf einen ewigen Vergelter schliesst, leistete *Raimund von Sabunde*[7]), und den historischen aus dem consensus gentium finden wir unter andern bei *Savonarola*[8]). Dagegen fehlte es auch nicht an solchen, welche das Unzulängliche dieser Beweise aufdeckten, oder wenigstens sich aller Beweise der Art enthielten, und sich lediglich auf die unmittelbare Gottesoffenbarung im Innern des Menschen beriefen. Zu den ersteren gehören *Johann Duns Scotus*[9]) und *Wilhelm Occam*[10]), zu den letztern *Johann Wessel*), und vor allen die Mystiker[12]).

[1]) De fide orth. I, 3. Auch *Damascenus* geht davon aus: ἡ γνῶσις τοῦ εἶναι θεὸν φυσικῶς ἡμῖν ἐγκατέσπαρται — allein durch die Sünde war dieses Gottesbewusstsein getrübt. Gott stellte es durch die Offenbarung wieder her, die mit Wundern begleitet war. Statt der Wunder dienen jetzt die schwachen Versuche des Beweises. Zuerst stellt er nun den kosmologischen (1. ex rerum mutabilitate), dann den physikotheologischen (2. ex earum conservatione et gubernatione, und 3. ex rerum ordinato situ) auf. Den erstern leistet er so: Πάντα τὰ ὄντα ἢ κτιστά ἐστιν, ἢ ἄκτιστα· εἰ μὲν οὖν κτιστὰ, πάντως καὶ τρεπτά· ὧν γὰρ τὸ εἶναι ἀπὸ τροπῆς ἤρξατο, ταῦτα τῇ τροπῇ ὑποκείσεται πάντως, ἢ φθειρό-

μενα, ἢ κατὰ προαίρεσιν ἀλλοιούμενα· εἰ δὲ ἄκτιστα, κατὰ τὸν τῆς ἀκολουθίας λόγον, πάντως καὶ ἄτρεπτα. Ὧν γὰρ τὸ εἶναι ἐναντίον, τούτων καὶ ὁ τοῦ πῶς εἶναι λόγος ἐναντίος, ἤγουν αἱ ἰδιότητες. Τίς οὖν οὐ συνθήσεται, πάντα τὰ ὄντα, ὅσα ὑπὸ τὴν ἡμετέραν αἴσθησιν, ἀλλὰ μὴν καὶ ἀγγέλους τρέπεσθαι καὶ ἀλλοιοῦσθαι καὶ πολυτρόπως κινεῖσθαι; ...... Τρεπτὰ τοίνυν ὄντα, πάντως καὶ κτιστά· κτιστὰ δὲ ὄντα, πάντως ὑπό τινος ἐδημιουργήθησαν· δεῖ δὲ τὸν δημιουργὸν ἄκτιστον εἶναι. Εἰ γὰρ κἀκεῖνος ἐκτίσθη, πάντως ὑπό τινος ἐκτίσθη, ἕως ἂν ἔλθωμεν εἴς τι ἄκτιστον. Ἄκτιστος οὖν ὁ δημιουργὸς, πάντως καὶ ἄτρεπτός ἐστι. Τοῦτο δὲ τί ἂν ἄλλο εἴη, ἢ θεός; Vgl. Diod. von Tars. Bd. I, S. 297. In dem physiko-theol. Beweis (2. und 3.) folgt Damasc. den ältern Lehrern, namentlich Athanas. u. Greg. v. Nazianz.

[2]) Wir geben hier nur die Knoten des Beweises, der Faden ist im Zusammenhange zu verfolgen. Monol. I: Cum tam innumerabilia bona sint, quorum tam multam diversitatem et sensibus corporeis experimur et ratione mentis discernimus, estne credendum esse unum aliquid, per quod unum sunt bona, quæcunque bona sunt, aut sunt bona alia per aliud?... III: Denique non solum omnia bona per idem aliquid sunt bona et omnia magna per idem aliquid sunt magna, sed quicquid est, per *unum* aliquid videtur esse. ... Quoniam ergo cuncta quæ sunt, sunt per ipsum unum: procul dubio et ipsum unum est per se ipsum. Quæcunque igitur alia sunt, sunt per aliud, et ipsum solum per se ipsum. At quicquid est per aliud, minus est quam illud, per quod cuncta sunt alia et quod solum est per se: quare illud, quod est per se, maxime omnium est. Est igitur unum aliquid, quod solum maxime et summe omnium est; quod autem maxime omnium est et per quod est quicquid est bonum vel magnum, et omnino quicquid est aliquid est, id necesse est esse summe bonum et summe magnum et summum omnium quæ sunt. Quare est aliquid, quod sive essentia, sive subsantia, sive natura dicatur, optimum et maximum est et summum omnium quæ sunt. Vgl. Augustin u. Boëthius Bd. I, S. 297 f. Eigenthümlicher gewendet (gleich von der Realität der Idee ausgehend) Prosl. c. 2. Wohl spricht der *Thor* in seinem Herzen (Ps. 14, 1): es ist kein Gott! aber er erweist sich eben dadurch als Thoren, weil er etwas sich Widersprechendes aussagt. Er trägt die Idee von Gott *in* sich, und leugnet ihre Realität. Ist aber Gott in der Idee gegeben, so muss er auch in der Wirklichkeit sein; denn der *wirkliche* Gott, dessen Existenz eine gedenkbare ist, wäre dann höher, als der blos eingebildete, mithin höher, als das höchste Gedenkbare selbst, was ein Widerspruch ist; folglich fordert das, über welches hinaus nichts mehr kann gedacht werden, auch dessen Wirklichkeit (Idee und Realität decken sich). Convincitur ergo insipiens, esse vel in intellectu aliquid, quo nihil majus cogitari potest: quia hoc cum audit, intelligit, et quicquid intelligitur, in intellectu est. Et certe id, quo majus cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re, quod majus est. Si ergo id, quo majus cogitari non potest, est in solo intellectu: id ipsum, quo majus cogitari non potest, *est* quo majus cogitari potest: sed certe hoc esse non potest. Existit ergo procul dubio aliquid, quo majus cogitari non valet,

et in intellectu et in re. Wenn also der Thor sagt: es ist kein Gott, so *sagt* er es wohl und *denkt* es auch. Aber zwischen Denken und Denken ist ein Unterschied. Anders ist der Gedanke einer Sache, wenn das Wort ohne Inhalt gedacht wird, z. B. dass Feuer Wasser sei (ein leerer Schall, ein Unding!), oder wenn der Gedanke dem Wort entspricht. Nur nach der erstern (den Gedanken selbst aufhebenden) Weise zu denken, kann der Thor sagen, es ist kein Gott, nicht nach der letztern.

[3]) *Gaunilo* war Mönch im Kloster Marmoutier; von ihm: Liber pro insipiente adv. Anselmi in Proslogio ratiocinationem (in *Anselmi* Opp. p. 32; *Gerb.* p. 53) *). Der Gedanke schliesst die Realität einer Sache noch nicht *in* sich; es giebt auch viele falsche Gedanken. Ja es fragt sich vor allem, ob man sich überhaupt nur von Gott einen Gedanken bilden könne, da er über alle Gedanken erhaben ist.... Wenn jemand von einer Insel spreche, die vollkommener und herrlicher als alle bekannten Inseln sei, und *daraus* die Existenz derselben ableite, weil sie sonst nicht vollkommener als die andern wäre, so wisse man nicht, ob man den, der einen solchen Beweis führe, oder den, der sich einen solchen gefallen lasse, für einen grössern Thoren halten müsse. Das Verfahren müsse gerade umgekehrt werden: zuvor sei die Existenz der Insel zu erweisen, und dann erst der Beweis zu führen, dass die Insel an Herrlichkeit alle andern übertreffe u. s. w. «*Es bemerkt jeder von selbst, dass Gaunilo als Empirist gegen Anselmus argumentirt, mithin von einem wesentlich verschiedenen Standpunkte aus.*» *Möhler* a. a. O. S. 152. — Gegen Gaunilo vertheidigte sich Anselm in der Schrift: Liber apologeticus contra Gaunilonem respondentem pro insipiente (auch contra Insipientem, Opp. p. 34; *Gerb.* 37). Er geht wieder auf den obigen Unterschied von Denken und Denken zurück, und verwirft das Bild von der Insel als ein höchst unpassendes. Wenn Gaunilo *wirklich* eine Insel denken könne, vollkommener, als je eine gedacht werden möge, so schenke er sie ihm. «*Dem Anselm war der Gedanke des vollkommensten Wesens ein nothwendiger Vernunftbegriff, der mit dem willkürlichen Phantasiegebilde einer herrlichsten Insel gar nicht in Parallele zu setzen war.*» *Möhler* S. 153. (Vgl. *Hegel,* Encyklop. der phil. Wiss. 2. Ausg. 1827. S. 61 ff. S. 181: «*Anselm hat mit Recht das nur für vollkommen erklärt, was nicht blos auf eine subjective Weise sei, sondern zugleich auf eine objective Weise ist. Alles Vornehmthun gegen diesen sogenannten ontologischen Beweis und gegen diese anselmische Bestimmung des Vollkommenen hilft nichts, da sie in jedem unbefangenen Menschensinne eben so sehr liegt, als sie in jeder Philosophie, selbst wider Wissen und Willen, wie im Princip des unmittelbaren Glaubens zurückkehrt.*») Ob indessen der anselmische Beweis im eigentlichen Sinne ein *Beweis* heissen könne, oder nicht eher nur «*ein wissenschaftliches sich Orientiren, ein sich Zurechtfinden in der geglaubten*

---

*) Dem Anselm war der Verfasser wahrscheinlich noch nicht bekannt. In den ältern Ausgaben wird das Werk als *incerti auctoris* citirt. Vgl. *Gerberon,* T. I, pag. II.

Wahrheit?» s. *Möhler* S. 154. Ueber den ganzen Streit vgl. *W. C. L. Ziegler,* Beitrag zur Gesch. des Glaubens an Gott, Gött. 1792. 8. *Baur,* Trin. II, S. 372 ff.

[4]) Die anselmische Betrachtung hat «*eine grosse Geschichte erhalten. Nicht nur wurde sie vielfach angewendet und von grossen Köpfen ausgebildet, sondern bis auf den heutigen Tag, je nach dem Charakter einer philosophischen Schule, entweder bestritten oder in Schutz genommen.*» *Möhler* S. 150.

[5]) «*Hugo erkannte nicht die Tiefe der anselmischen Idee, getäuscht durch das doch nur die dialektische Oberfläche berührende Raisonnement eines Gaunilo.*» *Liebner* S. 369. Den Beweis aus der Contingenz, dem auch später *Peter von Poitiers* folgte, führte er de sacramentis c. 7—9; de trib. dieb. c. 17 (bei *Liebner* S. 369. 370). Es ist folgender: Die Vernunft, als Geschöpf und Ebenbild Gottes, disponirt ihn zu erkennen, unterscheidet sich von ihrem Körper und allem Sinnlichen wesentlich als etwas Unsichtbares, Geistiges. Nun erinnert sie sich aber, nicht immer thätig und ihrer bewusst, folglich auch nicht immer dagewesen zu sein: denn ein Erkenntnissvermögen ohne Erkennen und Bewusstsein lässt sich nicht denken. Sie muss also einen Anfang haben. Als geistig kann sie aber nicht aus dem Sinnlichen entsprungen, sondern sie muss aus Nichts geschaffen sein, folglich ausser sich einen Urheber haben. Dieser kann aber nicht wiederum entstanden sein, denn alles, was entstanden ist, kann einem Andern kein Dasein geben, sowie auch der Process ins Unendliche entgegensteht. Es muss mithin als Ursache ein durch sich selbst seiendes, ewiges Wesen existiren. (Dieser Beweis liegt gewissermaassen zwischen dem kosmologischen und ontologischen in der Mitte. Hat ersterer die Welt, letzterer die Idee zu seiner Unterlage, so dieser den Geist.) Ueberdies bediente sich Hugo auch des kosmologischen und physiko-theologischen Beweises, der in dieser Zeit noch immer der beliebteste war. — So blieb auch von *Peter dem Lombarden* der anselmische Beweis unbenutzt, sentent. I, dist. 3. Vgl. *Münscher, von Cölln* S. 34.

[6]) Summæ P. I, qu. 2, art. 1 (*Münscher, von Cölln* S. 35; *Schröckh* S. 77). Sein Beweis läuft darauf hinaus, dass zwar der Satz: «*Gott ist*» für *sich* betrachtet (quantum in se est) an sich bekannt sei, weil das Prädicat einerlei mit dem Subjecte ist; aber nicht *in Beziehung auf uns*. *Thomas* verband die verschiedenen Beweisarten mit einander auf der Grundlage, die schon *Richard von St. Victor* de trin. I, c. 6 sqq. gegeben hatte (vgl. *Engelhardts* Monographie S. 99 ff.), und zählt nun im Ganzen 5 Wege des Beweises auf: 1. vom ersten Bewegenden (primum movens), das von keinem Andern bewegt wird; 2. von der ersten wirkenden Ursache (causa efficiens); 3. von dem an sich Nothwendigen (per se necessarium — diese drei ersten Wege bilden zusammen den kosmologischen Beweis in seiner dialektischen Entfaltung); 4. von der Stufenfolge der Dinge (Schluss vom Unvollkommenen auf das absolut Vollkommene — Augustin u. Anselm); 5. aus der Zweckmässigkeit der Dinge (physiko-theologischer, teleologischer Beweis). S. *Baur,* Trin. II, S. 581 ff.

[7]) Schon *P. Abälard* hatte theol. christ. V (*Martène* p. 1349) auf diesen Beweis hingewiesen, jedoch nicht als auf einen eigentlichen stringenten *Beweis* (magis honestis, quam necessariis rationibus nitimur), sondern mehr praktisch, auf die Stimme des Gewissens. Quam honestum vero sit ac salubre, omnia ad unum optimum tam rectorem quam conditorem spectare et cuncta potius ratione quam casu fieri seu regi, nullus est, cui propriæ ratio non suggerat conscientiæ. Quæ enim sollicitudo bonorum nobis operum inesset, si, quem nec amore nec timore vereremur, Deum penitus ignoraremus? Quæ spes aut malitiam refrænaret potentum aut ad bona eos alliceret opera, si omnium justissimus ac potentissimus frustra crederetur? Ponamus itaque, ut, dum bonis prodesse ac placere quærimus, obstinatos cogere non possimus, cum ora eorum non necessariis obstruamus argumentis. Ponamus, inquam, hoc si volunt; sed opponamus, quod nolunt, summam eorum impudentiam arguentes, si hoc calumniantur, quod refellere nullo modo possunt, et quod plurima tam honestate quam utilitate commendatur. Inquiramus eos, qua ratione malint eligere, Deum non esse, quam esse, et cum ad neutrum cogi necessario possint et alterum multis commendetur rationibus, alterum nullis, iniquissimam eorum confundamus impudentiam, qui id, quod optimum esse non dubitent omnibusque est tam rationibus quam auctoritatibus consentaneum, sequi respuant et contrarium complectantur. — Schon mehr in der Form des Beweises schreitet das Argument des *Raimund* einher, theol. natur. tit. 83 (b. *Münscher, von Cölln* S. 38; *Tennemann* VIII, S. 964 ff.). Da der Mensch ein zurechnungsfähiges Wesen ist, er aber weder sich selbst belohnen, noch sich selbst bestrafen kann, so folgt, dass ein Höherer sein müsse, als er, der belohnt und straft; denn wäre kein solcher vorhanden, so wäre das Menschenleben ein vergebliches, ein Spiel des Zufalls. Da ferner die vernunftlose Schöpfung dem Menschen gehorcht und um des Menschen willen da ist, so müsste, wenn nicht wieder ein entsprechendes höheres Wesen über dem Menschen stände, auch jene ein zweckloses Ding sein. Nun aber erblicken wir [hier tritt der physiko-theologische als Hülfsbeweis ein] in der äussern, dem Menschen untergeordneten Schöpfung alles wohl geordnet *); wie sollte also die Ordnung in der natürlichen Welt nicht in der sittlichen sich wiederholen? Wie das Auge den sichtbaren Dingen entspricht und das Ohr den hörbaren, der Verstand den begreiflichen Dingen, so muss auch der sittlichen That des Menschen entsprechen das Gericht und die Vergeltung, mithin ein Richter und Vergelter. Dieser aber muss nothwendig eine vollkommene Einsicht in die Handlungen der Menschen und ihre sittliche Beschaffenheit haben, mithin allwissend, er muss aber auch im höchsten Sinne gerecht sein, und muss endlich die vollkommene Macht be-

---

*) R. macht auf die Stufenleiter der Wesen aufmerksam. Die einen *sind* blos (anorganische Wesen); andere *sind* und *leben* (die Pflanzen); noch andere *sind, leben* und *empfinden* (die Thiere); andere endlich *sind, leben, empfinden* und *denken* (der Mensch). Der Mensch wiederholt in sich alle die frühern Stufen. Vgl. *Matzke* a. a. O. S. 49.

sitzen, sein Urtheil zu vollstrecken, mithin allmächtig sein. Ein solches Wesen aber kann nur das vollkommenste aller Wesen sein = Gott. (Auf die Aehnlichkeit dieses Beweises mit dem Kantischen ist häufig aufmerksam gemacht worden.)

[8]) Triumph. crucis lib. I, c. 6 p. 38 sqq. *Meier,* Savonarola S. 245.

[9]) Sentent. 1, dist. 2, qu. 2, art. 1 (bei *Münscher, v. Cölln* S. 37; *Tiedemann* Bd. IV, S. 632). Der Einwurf richtet sich besonders gegen den Beweis des necessarium ex se, indem Scotus die Begriffe von Möglichkeit und Nothwendigkeit aus einander hält.

[10]) Centiloqu. theol. concl. 1 (*Tiedemann* V, S. 205) — gegen das aristotelische Hauptargument vom πρῶτον κινοῦν.

[11]) *Wessels* Lehre ist diese: Der allgemeine und nächste Weg, auf welchem der Mensch zu Gott gelangt, ist der eines *ursprünglichen Wissens von Gott,* welches jedem vernünftigen Geiste einwohnt. Wie kein Ort so dunkel ist, dass er nicht irgendwie durch einen Strahl der Sonne erleuchtet werde, so giebt es auch keine vernünftige Seele, welcher nicht irgend eine Kunde (notitia) von Gott einwohnte.... (Ps. 19, 7). Aber diese Erkenntniss ist nicht bei allen eine und dieselbe, sondern entwickelt sich in den verschiedenen Geistern je nach ihren sonstigen Anlagen und ihrem ganzen sittlichen und intellectuellen Zustande auf verschiedene Weise, ebenso wie das allgemeine Licht der Sonne auf verschiedene Weise aufgenommen wird nach Maassgabe ihrer Empfänglichkeit, Lage und Entfernung. Die einfache und allgemeine Erkenntniss Gottes bezeichnet Wessel auch als den *Namen* Gottes, der gleichsam in jedem Geiste liegt, in jeder Seele ausgesprochen und daher in jeder zum Bewusstsein zu bringen ist. De orat. lib. V. *Ullmann* S. 200.

[12]) *Tauler,* Pred. Bd. 1, S. 58 (auf den 2. Adv.): Ich habe eine Kraft in meiner Seele, die Gottes allzumal empfänglich ist; ich bin dessen so gewiss, als ich lebe, dass mir kein Ding also nahe ist, als Gott. *Gott ist mir näher, als ich mir selbst bin* u. s. w. Vgl. den folgenden §. Note 3.

§. 164.

Erkennbarkeit Gottes.

Mit den Ansprüchen, Gottes Dasein zu erweisen, hängt auch immer die grössere oder geringere Zuversicht zusammen, Gottes Wesen erkennen zu können, und so machte denn namentlich die Scholastik das Wesen Gottes zum eigentlichen Objecte ihrer Speculation. Gleichwohl ward auch von den Scholastikern die Unbegreiflichkeit Gottes nachdrücklich behauptet, und meist nur eine *bedingte* menschliche Erkenntniss Gottes

angenommen [1]). Occam streift hierin sogar bis an das Skeptische [2]), während die Mystiker, sowohl dem Dogmatismus, als dem Skepticismus gegenüber, mehr in Gott sich hineinzuleben und auf *diesem* Wege ihn unmittelbar in seinem Lichte und alle Dinge *in* Gott zu schauen sich bestrebten [3]).

[1]) Nach dem Vorgange früherer Väter hatte schon *Joh. Damasc.* de fide orth. I, 4 gelehrt, dass Gott nicht zu den *Dingen* gehöre (οὐδὲν γάρ τῶν ὄντων ἐστίν), was dem neuern speculativen Gott = Null gleichkommt. Er ist ὑπὲρ γνῶσιν πάντως καὶ ὑπὲρ οὐσίαν, und nur auf dem Wege der Negation (δι᾿ ἀφαιρέσεως) gelangt man zur Erkenntniss seiner Eigenschaften (vgl. Clem. Al. in der 1. Periode Bd. I, S. 86). — *Joh. Scotus Erigena* lehrte sogar, in einem noch kühnern Style fortfahrend, aber eben damit auch das Maass menschlicher Befugniss überschreitend, de divis. nat. II, 28 p. 78: Gott erkenne sich selbst nicht. Deus itaque nescit se quid est, quia non est *quid;* incomprehensibilis quippe in aliquo et sibi ipsi et omni intellectui. Ihm theilt sich die ganze Theologie in eine kataphatische und apophatische (bejahende und verneinende). Affirmation aber und Negation heben sich daher in der absoluten Idee Gottes auf, und was für uns ein Widerspruch ist, ist es nicht für ihn. Vgl. *Baur,* Trin. II, S. 276. — Dagegen lenkte der bescheidenere *Anselm* wieder auf die richtige Bahn ein, indem er in seinem Monologium freimüthig gestand, nur *Gott* erkenne sein eigenes Wesen, und keine menschliche Weisheit reiche an die göttliche hinan, sie irgendwie zu messen oder zu begreifen; denn gewiss ist, dass, was Gott nur beziehungsweise beigelegt wird, sein Wesen nicht ausdrückt (si quid de summa natura dicitur relative, non est ejus significativum substantiæ); vgl. die Stelle (aus c. 31. 64. 65) bei *Münscher, v. Cölln* S. 44 und *Möhler* a. a. O. S. 154. 155. — Aehnlich *Alan. ab Ins.* de art. cath. fidei, art. 16. 17 (b. *Pez* I, p. 482). — *Albertus M.* unterscheidet zwischen attingere Deum intellectu und comprehendere. Nur das Erstere kommt den Geschöpfen zu. Vgl. summa theol. I, tr. IV, qu. 18, membr. 3, p. 67 b. (*Ritter* VIII, S. 197). — Auf dieser Grundlage zeigte auch *Thomas von Aquino* summæ P. I, qu. 12, art. 12, wie der Mensch von Gott zwar keine cognitionem quidditativam habe (d. h. Gott nicht *an sich* erkenne), wohl aber *habitudinem ipsius ad creaturas,* während *Scotus* (sent. I, dist. 3, qu. 1, art. 1 sqq.) zugleich mit Bezug auf die Meinungen eines Lehrers der Sorbonne, *Heinrich von Gent* (um 1280), das Gegentheil lehrte. Der Streit beider Schulen de cognitione Dei quidditativa wurde endlich dahin entschieden, dass der Mensch zwar eine cognitio quidditatis Dei, nicht aber eine cognitio quidditativa habe, d. h. dass er wohl das *Wesen* Gottes (gegenüber einer blos *zufälligen* und oberflächlichen Notiz) erkenne, nicht aber Gott in der Art durch und durch erkenne, dass ihm nichts mehr von seinem Wesen verborgen

bleibe *). Vgl. die Stellen bei *Münscher, v. Cölln* S. 63. 64, und *Eberhardt,* natürl. Theol. der Scholastiker S. 52—66. *Baur,* Trin. II, S. 616 ff. — *Durandus von Saint Pourçain* giebt (in Magistri sentent. I, dist. 3, qu. 1) einen dreifachen Weg der Erkenntniss Gottes an: 1. via eminentiæ, die von den Vorzügen der Geschöpfe aufsteigt zu den höchsten Vorzügen, d. i. zur Vollkommenheit Gottes; 2) via causalitatis, die von den Erscheinungen bis zur letzten Ursache aufsteigt; 3. via remotionis, die von dem veränderlichen und abhängigen Sein anhebt und sich in dem nothwendigen und absoluten Sein endet. — Aehnlich und noch einfacher *Alexander von Hales* (summa P. I, qu. 2, membr. 1, art. 2): Dicendum, quod est cognitio de Deo *per modum positionis et per modum privationis.* Per modum privationis cognoscimus de Deo, quid non est, per modum positionis quid est. Divina substantia in sua immensitate non est cognoscibilis ab anima rationali cognitione positiva, sed est cognoscibilis cognitione privativa. Vgl. *Münscher, v. Cölln* a. a. O. — Wie auch die spätern griechischen Dogmatiker, z. B. Nicolaus von Methone, besonders nach dem Vorgange Dionys des Areopagiten, sich bemühten, das Unzureichende unsrer Erkenntniss- und Ausdrucksweise in Beziehung auf göttliche Dinge darzustellen, davon siehe *Ullmann* a. a. O. S. 72—74: Das Göttliche darf auf keine Weise zusammengestellt und verglichen werden mit allem, was existirt; es wäre überhaupt besser, alles, was von dem Göttlichen ausgesagt wird, überschwänglich und ausnahmsweise (ὑπεροχικῶς καὶ κατεξαίρετον) auszudrücken u. s. w.

[2]) Ebenso geht *Occam* (wie Alexander von Hales) von einer positiven und negativen Erkenntniss Gottes aus und richtet auch demgemäss (Quodl. theol. I, qu. 1) seine Definitionen ein, die aber nur formell verschieden sind, wie: Deus est aliquid nobilius et aliquid melius omni alio a se; und: Deus est quo nihil est melius, prius vel perfectius. Er bestreitet überhaupt die Argumente der frühern Scholastiker, centiloqu. concl. 2. *Münscher, v. Cölln* S. 51. Vgl. sent. 1, dist. 3, qu. 2: Nec divina essentia, nec divina quidditas, nec aliquid intrinsecum Deo, nec aliquid, quod est realiter Deus, potest hic cognosci a nobis, ita quod nihil aliud a Deo concurrat in ratione objecti... Deus non potest cognosci a nobis intuitive et puris naturalibus. *Baur* Trin. II, S. 875.

[3]) So sagt *Gerson* (contra vanam curiositatem, lectio secunda T. I, p. 100; bei *Ch. Schmidt* p. 73): Fides saluberrima et omnis metaphysica tradit nobis, quod Deus est simplicissimus in supremo simplicitatis gradu, supra quam imaginari sufficimus. Hoc dato, quid opus est ipsam unitissimam essentiam per formas metaphysices vel quidditates vel rationes ideales vel alias mille imaginandi vias secernere, dividere, constituere, præscindere ex parte rei, ut dicunt, et non ex intellectus nego-

---

*) *Cajetanus,* Summæ P. I, qu. 12; de arte et essentia c. 6, qu. 4: Aliud est cognoscere quidditatem s. *cognitio quidditatis,* aliud est *cognitio quidditativa* s. cognoscere quidditative. Cognoscit nempe leonis *quidditatem*, quicunque novit *aliquid* ejus prædicatum essentiale. Cognoscit autem *quidditative* non nisi ille, qui *omnia* prædicata quidditativa usque ad ultimam differentiam novit (bei *Münscher, v. Cölln* a. a. O.).

tiatione circa eam? Deus sancte, quot tibi prioritates, quot instantia, quot signa, quot modeitates, quot rationes aliqui ultra Scotum condistinguunt! Jam mille codices talibus impleti sunt, adeo ut longa ætas hominum eos vix sufficiat legere, ne dicam intelligere. — Die Gotteserkenntniss Gersons (Erkennen Gottes durch die Liebe) wurde von mehrern und ihm selbst treffend als *theologia affectiva* bezeichnet (tract. III super magnificat, T. IV, p. 262). *Suso,* eine Ausrichtung, wo und wie Gott ist (bei *Diepenbrock* S. 212, c. LV): «Die Meister sprechen, Gott habe kein Wo, er sei Alles in Allem. Nun thu die innern Ohren deiner Seele auf und los' eben. Dieselben Meister sprechen auch in der Kunst Logica, man komme etwa in eine Kundschaft eines Dinges von seines Namens wegen. Es spricht ein Lehrer, dass der Name *Wesen* der erste Name Gottes sei. Zu dem Wesen kehre deine Augen in seiner lautern blossen Einfältigkeit, dass du fallen lassest dies und das theilhaftige Wesen. Nimm allein Wesen an sich selbst, das unvermischt sei mit Nichtwesen; denn alles Nichtwesen leugnet alles Wesen; ebenso thut das Wesen an sich selbst, das leugnet alles Nichtwesen. Ein Ding, das noch werden soll oder gewesen ist, das ist jetzt nicht in wesentlicher Gegenwärtigkeit. Nun kann man vermischtes Wesen oder Nichtwesen nicht erkennen, denn mit einem Gemerk des alligen Wesens. Denn so man ein Ding will verstehen, so begegnet der Vernunft zuerst Wesen, und das ist ein alle Dinge wirkendes Wesen. Es ist nicht ein zertheiltes Wesen dieser oder der Creatur; denn das getheilte Wesen ist alles vermischt mit etwas Anderheit, mit einer Möglichkeit, icht [etwas] zu empfahen. Darum so muss das namenlose göttliche Wesen in sich selbst ein alliges Wesen sein, das alle zertheilte Wesen erhält mit seiner Gegenwärtigkeit.» Ebendaselbst S. 214: «Nun thue deine innern Augen auf und sieh an, so du magst, das Wesen in seiner blossen einfältigen Lauterkeit genommen, so siehst du zuhand, dass es von niemand ist und nicht hat Vor noch Nach, und dass es keine Wandelbarkeit hat, weder von innen noch von aussen, weil es ein einfältig Wesen ist; so merkest du, dass es das *allerwirklichste* ist, das *allergegenwärtigste,* das *allervollkommenste,* in dem nicht Gebrechen noch Anderheit ist, weil es ein einziges Ein ist in einfältiger Blosheit. Und diese Wahrheit ist also kundlich in erleuchteten Vernunften, dass sie kein anderes mögen gedenken; denn eines beweiset und bringet das andere; darum dass es ein einfältig Wesen ist, muss es von Noth das erste sein und von niemanden sein und ewig sein, und so es das erste ist und ewig ist und einfältig, davon muss es das gegenwärtigste sein. Es stehet in der allerhöchsten Vollkommenheit und Einfältigkeit, da nichts mag zu noch von genommen werden. Magst du dies verstehen, das ich dir gesagt habe von der blossen Gottheit, so wirst du etwa viel gewiesen in das unbegreifliche Licht der göttlichen verborgenen Wahrheit. Dies lautere einfältige Wesen ist die oberste Sache aller sächlichen Wesen, und von seiner besondern Gegenwärtigkeit, so umschleusset es alle zeitliche Gewordenheit als ein Anfang und ein Ende aller Dinge. Es ist allzumal in allen Dingen und ist allzumal ausser allen Dingen. Darum spricht ein Meister: *Got ist als ein cirkellicher Ring,*

dess Ringes Mittlepunct allenthalb ist und sin Umswank niene.» Vgl. damit *Tauler* (§. 163, Note 12), *Ruysbroek* bei *Engelhardt* S. 173 (Gott an sich) und die deutsche Theol. Cap. 1, wo besonders auch das praktische Element hervorgehoben wird, die Nothwendigkeit eines göttlichen Lebens, um Gott zu erkennen.

§. 165.

Das Wesen Gottes im Allgemeinen.

(Pantheismus und Theismus.)

Das geistreiche System des *Johannes Scotus Erigena,* welches den Gegensatz von Gott und Welt (Natur) rein im Interesse der Wissenschaft dialektisch zu vermitteln suchte [1]), würde von einigen Nachbetern, wie namentlich von Amalrich von Bena und David von Dinanto, dahin missverstanden und missbraucht, dass eine crasse Vergöttlichung des Fleisches daraus hervorging [2]). Einen mehr oder minder gerechten Vorwurf des Pantheismus zogen sich auch die Mystiker durch ihre Behauptung zu, dass ausser Gott nichts Realität habe [3]); doch bewahrten die Besonnenern unter ihnen mit den übrigen Lehrern der Kirche stets die theistische Grundlage von einem Unterschiede Gottes und der Creatur, wenn sie auch nicht immer im Stande waren, das praktisch Festgehaltene wissenschaftlich zu begründen [4]).

[1]) In seinem Werke de divisione naturarum spaltet *Erigena* die gesammte Natur (welche alles Sein in sich begreift) in vier Arten des Seins: 1. natura creans, sed non creata = Gott; 2. natura creans et creata = Sohn Gottes; 3. natura creata et non creans = die Welt; 4. natura non creata et non creans = Gott (als Ziel aller Dinge). Indem er nämlich Gott als das Princip und die Ursache aller Dinge betrachtet, gelangt Erigena zu der Ueberzeugung, dass das göttliche Wesen, die Güte, die Kraft, die Weisheit von keinem Wesen geschaffen werden, weil es keine höhere Natur giebt, von dem es herkommen könnte. Indem er aber dann wieder das göttliche Wesen als das letzte unüberschreitbare Ziel setzt, nach welchem alle Dinge hinstreben und worin das Ende ihrer Bewegung ist, findet er, dass diese Natur weder erschaffen ist, noch schafft: denn da alles in sie zurückkehrt, was von ihr ausgegangen ist, und alles in ihr beruht, so kann man nicht sagen,

dass sie schafft. Was sollte Gott schaffen, da er in allem sein wird, und doch in keinem andern Dinge, als in sich selbst nur wieder sich selbst darstellen kann? Daher I, 74 p. 42: Cum audimus, Deum omnia facere, nihil aliud debemus intelligere, quam *Deum in omnibus esse,* hoc est essentiam omnium subsistere. Ipse enim solus per se vere est, et omne quod vere in his quæ sunt dicitur esse, ipse solus est. Sehr schön, aber auch missverständlich heisst es I, 76 p. 43: Omne quodcunque in creaturis vere bonum vereque pulcrum et amabile intelligitur, ipse est. Sicut enim nullum bonum essentiale est, ita nullum pulcrum seu amabile essentiale præter ipsum solum. Vgl. *Tennemann* Thl. VIII, 1 S. 80 ff. *Schmid,* über den Mysticismus des Mittelalters S. 123 ff. *Frommüller,* in der Tüb. Zeitschr. 1830, 1 S. 58 ff. *Staudenmaier,* Freib. Zeitschr. 1840, III, 2 S. 272 ff. — Wie sich neben der pantheistischen Richtung des Scotus gleichwohl wieder ein Ringen nach theistischen Ausdrücken findet, zeigt *Ritter* VII, S. 242 u. 286.

[2]) Vgl. oben §. 153, Note 5. Aus dem Satze, dass, wer in der *Liebe* sei, auch in *Gott* sei, folgerten sie: «*wat man nu dede in der leve,* dat were kene Sunde, also mohte man stelen, roven, unkuscheyt driven sunder sunde, wen dat scheghe in der leve.» Vgl. Ditmars Chronik von *Grautoff,* bei *Hurter,* Innocenz III. Bd. II, S. 238 ff. Cäsarius von Heisterbach (1222) bei *Engelhardt,* kirchenhist. Abhandll. S. 255 ff. Vgl. unten §. 184.

[3]) Am meisten nähert sich dem crassern Pantheismus Meister *Eckart:* «Gott ist ein Nicht und Gott ist ein Icht. Was Icht ist, das ist auch Nicht, was Gott ist, das ist er allzumal» (Predigt auf Pauli Bekehrung fol. 243 b; bei *Schmidt,* in den Stud. u. Krit. 1839, 3 S. 692). «Er hat aller Creaturen Wesen *in* ihm, er ist ein Wesen, das alle Wesen *in* ihm hat.» «Alles das in der Gotheyt ist, das ist *ein* und davon ist nicht zu sprechen. *Gott* der würcket, die *Gotheyt* nit; sy hat auch nit zu würckende, in ir ist auch kein werck. Gott und Gotheyt hat Unterscheyd an Würcken und an nit Würcken» (Pred. auf des Täufers Enthauptung fol. 302 a; bei *Schmidt* a. a. O. S. 693). Nach Eckart wird Gott erst Gott durch die Schöpfung. «Ee die Creaturen warent, do was Gott nit Gott, er was das er was; do die Creaturen wurden, und sy anfingen ir geschaffen was, do was Gott nit in im selber Gott, sunder in den Creaturen was er Gott (2. Pred. auf Allerh. fol. 307 a; *Schmidt* S. 694). «*Bei den von Liebe durchglühten, von dem Gedanken und Gefühle Gottes gleichsam berauschten Geistern ist der Pantheismus eine hohe edle Erscheinung, die uns mit eignem Zauber blendet. Da aber, wo er nur Resultat subtiler Schlüsse und Begriffsbestimmungen ist oder stolze, jedoch unklare Träumerei eines unbestimmten religiösen Bedürfnisses, da verliert er seine grossartigen Verhältnisse, seine geheimnissvolle Poesie; und seine Mängel, die man vorher zu übersehen geneigt wäre, stellen sich mit all ihren Widersprüchen deutlich heraus.*» *Schmidt* a. a. O.

[4]) Sehr charakteristisch zeigt unter anderm *Suso,* wie die pantheistische Stimmung nur ein vorübergehender Gefühlsrausch sei, der sich erst setzen müsse (bei *Diepenbrock* S. 189). «Ich heisse das eine flo-

rirende Vernünftigkeit: so der Mensch von innen geräumt wird von sündlicher Grobheit, und gelöset wird von haftenden Bilden, und sich fröhlich aufschwinget über Zeit und Statt, da der Mensch zuvor entfreit [gebunden] war, dass er seines natürlichen Adels nit gebrauchen konnte. So sich dann das vernünftige Auge aufzuthun beginnt, und der Mensch gelicket [kostet] einer andern bessern Lust, die da liegt am Erkennen der Wahrheit, am Brauchen [frui] göttlicher Seligkeit, an dem Einblick in das gegenwärtige Nun der Ewigkeit und desgleichen, und die geschaffene Vernünftigkeit beginnt der ewigen ungewordenen Vernünftigkeit einen Theil zu verstehen in sich selbst und in allen Dingen, so geschieht dem Menschen etwa wunderlich, so er sich selbst des ersten ansieht, was er zuvor war und was er nun ist, und er findet, dass er zuvor wie ein Armer, Gottloser, Dürftiger, der zumal blind und ihm Gott fern war; aber nun so dünkt ihm, *dass er voll Gottes sei, und dass nichts sei, das Gott nicht sei, ferner dass Gott und alle Dinge ein einiges Ein seien, und er greift die Sache zu geschwindiglich an in einer unzeitigen Weise, er wird in seinem Gemüthe florirend wie ein aufgährender Most, der noch nicht zu sich selber kommen ist*» u. s. w.... «Solchen Menschen geschieht wie den Bienlein, die den Honig machen; so sie zeitig werden und des ersten ausstürmen aus den Körben, so fliegen sie in verirrter Weise hin und her, und wissen nicht wohin; etliche missfliegen und werden verloren, aber etliche werden ordentlich wieder eingesetzt. Also geschieht diesen Menschen, wenn sie *mit ungesetzter Vernunft Gott Alles in Allem schauen*» u. s. w. — Mit klarem Geiste vertheidigte *Gerson* den Unterschied Gottes von der (auch noch so sehr begnadigten) Creatur gegen Ruysbroek und Eckart, obwohl er sich selbst nicht immer consequent blieb; vgl. *Hundeshagen* S. 62 ff. «*Nichts*» sagt *Tauler* (Pred. Bd. I, S. 64) «verhindert die Seele so sehr an der Bekenntniss Gottes, als Zeit und Statt [Raum]; Zeit und Statt sind Stücke, und Gott ist Eins; darum soll die Seele Gott erkennen, so muss sie ihn erkennen *über* Zeit und *über* Statt; denn Gott ist weder dies, noch das, wie diese mannigfaltigen Dinge, denn Gott ist Eins.» — Selbst *Wessel* könnte durch seine Behauptung, «dass Gott allein *ist,* und alle übrigen Dinge das, *was* sie sind, aus *ihm* sind» (de orat. III, 12 p. 76), sowie auch durch andere seiner Aussprüche den Schein des Pantheismus auf sich ziehen; allein siehe dagegen die treffende Bemerkung *Ullmanns* S. 230, Anm.

§. 166.

Eigenschaften Gottes.

a. Gott im Verhältniss zu Zeit, Raum und Zahl (Allgegenwart, Ewigkeit, Einheit Gottes).

Ueber die Eigenschaften Gottes finden wir bei *Johannes Damascenus*[1]) und seinen Nachfolgern in der

griechischen Kirche [2]) weniger ausführliche Bestimmungen und Eintheilungen, als bei den gerade hierin sehr reichhaltigen Scholastikern. So nachdrücklich nun auch *Anselm* und Andere an den Satz Augustins erinnerten, dass die Eigenschaften Gottes sowohl unter sich eins, als mit Gottes Wesen selbst identisch seien, mithin nicht als etwas Mannigfaltiges und Fremdartiges an Gott haften [3]), so wurde doch diese einfache Wahrheit dem grübelnden, zur Sonderung geneigten Verstande häufig aus den Augen gerückt. Rücksichtlich der Allgegenwart Gottes vertheidigten Mehrere, z. B. *Hugo* und *Richard von St. Victor*, die substantielle Gegenwärtigkeit gegen eine blos dynamische, während Andere beides zu vereinigen suchten [4]). Gleicherweise unterschied man auch die Ewigkeit Gottes von der blossen *sempiternitas*, welche auch den Geschöpfen (Engeln und Menschenseelen) zu gut kommen kann [5]). Endlich sollte auch die *Einheit Gottes*, welche manche Scholastiker mit zu den Eigenschaften rechneten, nicht blos als mathematische Grösse gefasst werden, was die griechischen Dogmatiker andeuteten durch die Steigerung der Einzahl auf die frühere Potenz des Ueberalles-Einen [6]).

1) *Joh. Dam.* de fide orth. I, 4: Ἄπειρον οὖν τὸ θεῖον καὶ ἀκατάληπτον· καὶ τοῦτο μόνον αὐτοῦ κατάληπτον, ἡ ἀπειρία καὶ ἀκαταληψία· ὅσα δὲ λέγομεν ἐπὶ θεοῦ καταφατικῶς, οὐ τὴν φύσιν, ἀλλὰ τὰ περὶ τὴν φύσιν δηλοῖ. Κἂν ἀγαθὸν, κἂν δίκαιον, κἂν σοφὸν, κἂν ὅ τι ἂν ἄλλο εἴπῃς, οὐ φύσιν λέγεις θεοῦ, ἀλλὰ τὰ περὶ τὴν φύσιν. Εἰσὶ δὲ καί τινα καταφατικῶς λεγόμενα ἐπὶ θεοῦ, δύναμιν ὑπεροχικῆς ἀποφάσεως ἔχοντα· οἷον, σκότος λέγοντες ἐπὶ θεοῦ, οὐ σκότος νοοῦμεν, ἀλλ' ὅτι οὐκ ἔστι φῶς, ἀλλ' ὑπὲρ τὸ φῶς· καὶ φῶς, ὅτι οὐκ ἔστι σκότος. Vgl. Cap. 9: Τὸ θεῖον ἁπλοῦν ἐστι καὶ ἀσύνθετον· τὸ δὲ ἐκ πολλῶν καὶ διαφόρων συγκείμενον, σύνθετόν ἐστιν. Εἰ οὖν τὸ ἄκτιστον καὶ ἄναρχον καὶ ἀσώματον καὶ ἀθάνατον καὶ αἰώνιον καὶ ἀγαθὸν καὶ δημιουργικὸν καὶ τὰ τοιαῦτα οὐσιώδεις διαφορὰς εἴπομεν ἐπὶ θεοῦ, ἐκ τοσούτων συγκείμενον, οὐχ ἁπλοῦν ἔσται, ἀλλὰ σύνθετον· ὅπερ ἐσχάτης ἀσεβείας ἐστίν. Χρὴ τοίνυν ἕκαστον τῶν ἐπὶ θεοῦ λεγομένων, οὐ τί κατ' οὐσίαν ἐστὶ σημαίνειν οἴεσθαι, ἀλλ' ἢ τί οὐκ ἔστι δηλοῦν, ἢ σχέσιν τινὰ πρός τι τῶν ἀντιδιαστελλομένων, ἤ τι τῶν παρεπομένων τῇ φύσει ἢ ἐνέργειαν. Vgl. Cap. 19 und oben §. 164, Note 1.

[2]) Vgl. *Ullmann,* Nicolaus von Methone u. s. w. S. 69 ff. und §. 164, Note 1.

[3]) Monol. c. 14 sqq. Gott ist nicht nur gerecht, er ist die Gerechtigkeit u. s. f. C. 16: Quid ergo, si illa summa natura tot bona est, eritne composita tot pluribus bonis, an potius non sunt plura bona, sed unum bonum tam pluribus nominibus significatum?..... Cum igitur illa natura nullo modo composita sit et tamen omni modo tot illa bona sit [sint], necesse est, ut illa omnia non plura, sed unum sint. Idem igitur est quodlibet unum illorum quod omnia sunt [sive] simul, sive singula, ut cum dicitur vel justitia vel essentia, idem significet quod alia, vel omnia simul vel singula. Hieran schloss sich auch *Hugo von St. Victor,* s. *Liebner* S. 371. Vgl. auch *Abälard,* theol. christ. III, p. 1264: Non itaque sapientia in Deo vel substantialis ei forma vel accidentalis, imo sapientia ejus ipse Deus est. Idem de potentia ejus sentiendum est et de cæteris, quæ ex nominum affinitate formæ esse videntur in Deo quoque sicut in creaturis etc. Ebenso *Alanus* l. c. art. 20 bei *Pez* I, p. 484: Nomina enim ista: potentia potens, sapientia sapiens, neque formam, neque proprietatem, neque quicquid talium Deo attribuere possunt, cum simplicissimus Deus in sua natura nihil sit talium capax. Cum ergo ratiocinandi de Deo causa nomina nominibus copulamus, nihil quod non sit ejus essentia prædicamus, et si transsumtis nominibus de Deo quid credimus, improprie balbutimus.

[4]) *Hugo* von St. Victor de sacram. c. 17: Deus substantialiter sive essentialiter et proprie et vere est in omni creatura sive natura sine sui definitione et in omni loco sine circumscriptione et omni tempore sine vicissitudine vel mutatione. Est ergo, ubi est, totum, qui continet totum et penetrat totum. S. *Liebner* S. 372. — *Richard* von St. Victor folgert daraus, dass Gott potentialiter in den Dingen ist, dass er es auch essentialiter sei, de trin. II, 24. *Engelhardt* S. 174. Er ist *über* allen Himmeln, und doch zugleich *in* allen, er ist in allem Körperlichen und Geistigen, was er gemacht hat und nach seinem Willen regiert. — Mit dieser Ansicht einer essentialen Gegenwart Gottes stimmt auch *der Lombarde,* obwohl er gesteht, dass sie die menschlichen Begriffe übersteige, sent. I, dist. 27, 9. — Nach *Alexander von Hales* ist Gott in allen Dingen, aber nicht in den Dingen *eingeschlossen;* er ist ausser denselben, aber nicht von ihnen *ausgeschlossen.* Gott ist in den Dingen auf dreierlei Weise: essentialiter, præsentialiter, potentialiter; doch sind diese drei Arten nicht in sich, sondern nur in unsrer Vorstellung von einander verschieden. Gott ist nicht in allen Dingen auf gleiche Weise, z. B. in den Begnadigten, in den Sacramenten u. s. w. Man fragte überdies: kann Gott durch seine einwohnende Gnade in dem Leibe eines Menschen vor der Vereinigung seiner Seele mit ihm sein? u. s. w., s. *Cramer* VII, S. 295—297. — Auf der Grundlage Alexanders ruhen auch die Bestimmungen des *Thomas Aqu.* summ. I, qu. 8, art. 1 (bei *Münscher, v. Cölln* a. a. O.): Deus est in omnibus rebus, non quidem sicut pars essentiæ, vel sicut accidens, sed sicut *agens adest ei in quod agit.* Oportet enim omne agens conjungi ei, in quod immediate agit, et *sua virtute illud contingere......* Art. 2: Deus omnem locum replet, *non*

sicut corpus... immo per hoc replet omnia loca, quod dat esse omnibus locatis, quæ replent omnia loca. Art. 3: Substantia sua adest omnibus ut *causa essendi* etc. Art. 4: Oportet in omnibus esse Deum, quia nihil potest esse nisi per ipsum. — Der dynamischen (virtualen) Ansicht der Thomisten trat die ideale der Scotisten entgegen, *Münscher, v. Cölln* S. 50. — *Bonaventura,* comp. theol. (ed. Mogunt. 1609, p. 695): Ubique Deus est, tamen nusquam est, quia nec abest ulli loco, nec ullo capitur loco (August.). Deus est in mundo non inclusus, extra mundum non exclusus, supra mundum non elatus, infra mundum non depressus. Ex his patet, quod Deus est intra omnia, et hoc quia omnia replet et ubique præsens est. Ita extra omnia est, quia omnia continet, nec usquam valet coarctari. Sed nota, quod hæc propositio «extra» dicit ibi *non actualem præsentiam ad locum, sed potentialem,* quæ est Dei immensitas, quæ infinitos mundos potest replere, si essent. Idem ipse est supra omnia, quia omnibus præstat nec aliquid ei æquatur. Item infra omnia est, quia omnia sustinet et sine ipso nihil subsisteret. Dicimus etiam, quod ubique est, non ut indigeat rebus, quod ex eis sit, sed potius res sui indigeant, ut per eum subsistant.... Sciendum est ergo, ut aliquid est in loco *circumscriptive et diffinitive,* ut corpus; aliquid *diffinitive,* non circumscriptive, ut angelus; aliquid nec sic, nec sic, ut Deus, et hoc ideo, quia non individuatur per materiam, ut corpus, neque per suppositum, ut angelus. Aliquid est etiam in loco, partim circumscriptive, partim diffinitive, ut corpus Christi in sacramento.... Corpus autem Christi... in pluribus tamen locis est... sed non ubique.... Nota, quod Deus est multipliciter in rebus, scilicet per naturam, et sic est ubique potentialiter, præsentialiter, essentialiter. Item per gratiam, sic est in bonis.... Item per gloriam, sic est in rationali virtute animæ, ut veritas, in concupiscibili, ut bonitas, in irascibili, ut potestas. Item per unionem, sic fuit in utero virginis unitus humanæ naturæ, et in sepulcro unitus carni et in inferno unitus animæ Christi etc. Selbst *die* Frage wird aufgeworfen, *ob* und *inwiefern* Gott auch in dem Teufel sei? *Insofern der Teufel Natur und Geist ist — ja.* — Der heil. *Bernhard* in seinen Meditationen (cap. I bei Bonaventura a. a. O.) sagt: Deus in creaturis mirabilis, in hominibus amabilis, in angelis desiderabilis, in se ipso incomprehensibilis, in reprobis intolerabilis, item in damnatis ut terror et horror. — Gleicherweise unterscheidet *Tauler* die Gegenwart Gottes in den Dingen und die in den Menschen also: Gott ist auch gegenwärtig in einem Stein und in einem Holz, aber sie wissen's nicht. Wüsste das Holz Gott und erkennete, wie nahe er ihm ist, wie das der höchste Engel erkennt, das Holz wäre also selig, als der höchste Engel. Und darum ist der Mensch seliger, denn ein Holz, dass er Gott bekennet u. s. w. (Predigten Bd. I, S. 58. 59).

[5]) So *Alexander von Hales,* bei *Cramer* a. a. O. S. 209 ff. Vgl. Bonaventura, comp. I, 18. Alex. definirt die æternitas (nach Boëth.) als interminabilis vitæ tota simul et perfecta possessio (interminabilitas).

[6]) *Joh. Damasc.* de fide orth. I, 5. *Nicolaus* von Methone (refut. p. 25; bei *Ullmann* a. a. O. S. 72): «Indem wir das Eine Anfang nennen, thun

wir es nicht in dem Sinne, als ob wir es mit dem, was nach dem Anfang ist, zusammenstellen wollten; deshalb sagen wir auch nicht schlechthin Anfang, sondern *über*anfänglicher Anfang, und nicht schlechthin das *Eine,* sondern das *Ueber-alles-Eine,* und nicht das Erste und Allererste, sondern das Uebererste, und auch nicht das Grosse oder Grösste, sondern das Uebergrosse.» Er nennt Gott das ὑπερέν, und gebraucht sogar (refut. 26) den Ausdruck ὑπέρθεος μονὰς καὶ τριάς. Vgl. *Hugo von St. Victor,* der unter der Einheit gleichfalls nicht nur die numerische Einheit, sondern auch die Einfachheit (vera unitas) und die Unveränderlichkeit (summa universitas) versteht, bei *Liebner* S. 371.

§. 167.

b. Gott im Verhältniss zu den Dingen. Allmacht und Allwissenheit.

Das *Wissen* und das *Können* Gottes, auf die Dinge ausser Gott bezogen, führte nur allzu leicht auf anthropomorphistische Vorstellungen und absurde Subtilitäten [1]), welche man am besten dadurch beseitigte, dass man die Eigenschaften der Allmacht und der Allwissenheit nicht als gesonderte Eigenschaften, sondern im Zusammenhange mit Gottes Wesen betrachtete. So erinnerten *Anselm* [2]) und *Abälard* [3]) einstimmig daran, dass Gott alles zu thun vermöge, was ohne Einschränkung seiner unendlichen Vollkommenheit geschehen könne, und dieser Ansicht folgten auch der Lombarde, die Victoriner und andere mehr [4]). Auch das Wissen Gottes wurde als ein unmittelbares, immer gegenwärtiges gefasst, und das Wissen Gottes in den Dingen (als habitus) von dem Wissen seiner selbst (als actus) unterschieden [5]). Rücksichtlich der Allmacht behaupteten die Einen, z. B. Abälard, dass Gott nichts anderes und nichts besseres machen könne, als das, was er macht [6]); doch schien diese Behauptung den Andern, z. B. dem Hugo von St. Victor, eine gotteslästerliche, weil dadurch der unendlichen Macht Gottes Schranken gesetzt würden [7]).

[1]) z. B. ob Gott Geschehenes ungeschehen? ob er aus einer Dirne eine reine Jungfrau machen könne? und Aehnliches, s. *Erasmus* in den §. 152, Note 5 angeführten Stellen.

[2]) Der Frage z. B., ob Gott auch lügen könnte, wenn er wollte? begegnet *Anselm* (cur Deus homo I, 12): Non sequitur, si Deus vult mentiri, justum esse mentiri, sed potius *Deum illum non esse.* Nam nequaquam potest velle mentiri voluntas, nisi in qua corrupta est veritas, immo quæ deserendo veritatem corrupta est. Cum ergo dicitur: si Deus vult mentiri, non est aliud, quam: si Deus talis est naturæ, quæ velit mentiri etc. Vgl. II, 5: Denique Deus nihil facit necessitate, quia nullo modo cogitur aut prohibetur aliquid facere. Et cum dicimus, Deum aliquid facere, quasi necessitate vitandi inhonestatem, quam utique non timet, potius intelligendum est, quia hoc facit necessitate servandæ honestatis, quæ scilicet necessitas non est aliud, quam immutabilitas honestatis ejus, quam a se ipso et non ab alio habet; et *idcirco improprie dicitur necessitas.* Ibid. 18: Quoties namque dicitur Deus *non posse,* nulla negatur in eo potestas, sed insuperabilis significatur potentia et fortitudo. Non enim aliud intelligitur, nisi quia nulla res potest efficere, ut agat ille, quod negatur posse. Nam multum usitata est hujusmodi locutio, ut dicatur res aliqua posse, non quia in illa, sed quoniam in alia re est potestas; et non posse, non quoniam in illa, sed quia in alia re est impotentia. Dicimus namque: iste homo potest vinci, pro: aliquis potest eum vincere, et: ille non potest vinci, pro: nullus eum vincere potest. Non enim potestas est, posse vinci, sed impotentia, nec vinci non posse impotentia est, sed potestas. Nec dicimus Deum necessitate facere aliquid, eo quod in illo sit ulla necessitas, sed quoniam est in alio, sicut dixi de impotentia, quando dicitur non posse. Omnis quippe necessitas est aut coactio, aut prohibitio, quæ duæ necessitates convertuntur invicem contrarie, sicut necesse et impossibile. Quidquid namque cogitur esse, prohibetur non esse, et quod cogitur non esse, prohibetur esse; quemadmodum quod necesse est esse, impossibile est non esse, et quod necesse est non esse, impossibile est esse, et conversim. Cum autem dicimus aliquid necesse esse aut non esse in Deo, non intelligitur, quod sit in illo necessitas aut cogens, aut prohibens, sed significatur, quod in omnibus aliis rebus est necessitas prohibens eas facere, et cogens non facere; contra hoc, quod de Deo dicitur. Nam cum dicimus, quod necesse est Deum semper verum dicere, et necesse est eum nunquam mentiri, non dicitur aliud, nisi quia tanta est in illo constantia servandi veritatem, ut necesse sit, nullam rem facere posse, ut verum non dicat, aut ut mentiatur. — Vgl. Proslog. 7: ....Inde verius es omnipotens, quia potes nihil per impotentiam et nihil potes contra te. De concord. præsc. et præd. P. I, c. 2 sqq. (wieweit von Gott eine necessitas behauptet werden kann?). Ebenso zeigt Anselm (mit Augustin) in Beziehung auf das *Wissen* Gottes, dass Gott die Dinge nicht weiss, weil sie sind, sondern dass sie sind, weil er sie weiss, ibid. c. 7.

[3]) So verschieden der Lehrtropus des *Abälard* von dem des Anselm ist, so stimmt er doch hierin mit ihm überein. Theol. christ. lib. V, p. 1350 *(Martène)*: Quærendum itaque primo videtur, quomodo vere dicatur omnipotens, si non possit omnia efficere; aut quomodo omnia possit, si quædam nos possumus, quæ ipse non possit. Possumus autem

quædam, ut ambulare, loqui, sentire, quæ a natura divinitatis penitus aliena sunt, cum necessaria istorum instrumenta nullatenus habere incorporea queat substantia. Quibus quidem objectis id prædicendum arbitror, quod juxta ipsos quoque philosophos, et communis sermonis usum, nunquam potentia cujusque rei accipitur, nisi in his, quæ ad commodum vel dignitatem ipsius rei pertinent. Nemo enim hoc potentiæ hominis deputat, quod ille superari facile potest, immo impotentiæ et debilitati ejus, quod minime suo resistere potest incommodo, et quicquid ad vitium hominis vergit, magisque personam improbat, quam commendat, impotentiæ potius quam potentiæ adscribendum est..... Nemo itaque Deum impotentem in aliquo dicere præsumat, si non possit peccare sicut nos possumus, quia nec in nobis ipsis hoc potentiæ tribuendum est, sed infirmitati..... Pag. 1351: ...Sunt etiam quædam, quæ in aliis rebus potentiæ deputanda sunt, in aliis vero minime..... Inde potentem hominem comparatione aliorum hominum diceremus, sed non ita leonem vel elephantem. Sic in homine, quod ambulare valet, potentiæ est adscribendum, quoniam ejus necessitudini congruit, nec in aliquo ejus minuit dignitatem. In Deo vero, qui sola voluntate omnia complet, hoc omnino superfluum esset, quod in nobis necessarium est, atque ideo non potentiæ, sed vitio penitus tribuendum esset in eo, præsertim cum hoc in multis excellentiæ ipsius derogaret, ut ambulare videlicet posset..... Non absurde tamen et de his omnibus, quæ efficere possumus, Deum potentem prædicabimus, et omnia quæ agimus, ejus potentiæ tribuemus, in quo vivimus, movemur et sumus. Et qui omnia operatur in omnibus (utitur enim nobis ad efficiendum quæ vult, quasi instrumentis) et id quoque facere dicitur, quæ nos facere facit, sicut dives aliquis turrem componere per opifices quos adhibet, et posse omnia efficere dicitur, qui sive per se sive per subjectam creaturam omnia, quæ vult et quomodo vult, operatur, et ut ita fiant, ipse etiam facit. Nam etsi non potest ambulare, tamen potest facere, ut ambuletur.... *Posse itaque Deus omnia dicitur, non quod omnes suscipere possit actiones, sed quod in omnibus, quæ fieri velit, nihil ejus voluntati resistere queat* *). Vgl. *Baur,* Trin. II, S. 487 ff.

[4]) *Hugo von St. Victor* c. 22: Deus omnia potest, et tamen se ipsum destruere non potest. Hoc enim posse, posse non esset, sed non posse. Itaque omnia potest Deus, quæ posse potentia est. Et ideo vere omnipotens est, quia impotens esse non potest. Vgl. *Liebner* S. 367. *Petrus Lombard.* sentent. I, dist. 42 E: Deus omnino nihil potest pati, et omnia facere potest præter ea sola, quibus dignitas ejus læderetur ejusque excellentiæ derogaretur. In quo tamen non est minus omnipotens: hoc enim posse non est posse, sed non posse. Vgl. die übrigen Stellen aus *Richard von St. Victor, Alexander von Hales, Albert d. Gr., Thomas von Aquino* bei *Münscher, v. Cölln* S. 47. 48.

---

*) Uebrigens schrieb Abälard (in Beziehung auf die Trinität) die *Allmacht* besonders dem Vater zu, ohne sie deshalb dem Sohne und Geiste abzusprechen. Vgl. §. 170.

[5]) *Hugo von St. Victor* (c. 9. 14—18; bei *Liebner* S. 363. 364): «Alles war von Ewigkeit her unerschaffen in Gott, was von ihm zeitlich erschaffen wurde, und wurde eben darum von ihm gewusst, *weil* es *in* ihm war, und *so* von ihm gewusst, *wie* es in ihm war. Gott erkannte nichts ausser sich, weil er alles in sich hatte. Es war nicht in ihm, weil es einmal zeitlich zukünftig war, das zeitliche Zukünftigsein war nicht Ursache des in Gott Seins, noch ist es zeitlich geworden, weil es in Gott war, als hätte das Ewige nicht sein können ohne das Zeitliche. Vielmehr hätte jenes bestanden auch ohne dieses: nur hätte es sich nicht auf dieses bezogen, wenn dieses nicht zukünftig gewesen wäre. Es wäre immer ein Wissen gewesen von einem Sein, nämlich von dem in Gott Sein, wenn auch nicht von einem Zukünftigsein, und darum nicht minder in dem Schöpfer, der nur kein Vorherwissen von etwas gehabt hätte, das nicht zukünftig war.» — Nach *Alexander von Hales* erkennt Gott alle Dinge *durch* sich und *in* sich; denn erkennte Gott dieselben durch etwas anderes, als durch sich, so wäre der Grund seiner Erkenntniss eine Vollkommenheit ausser ihm, er wäre nicht das höchste vollkommene Wesen, das keinem andern etwas zu danken hat. .... Gott erkennt alles auf einmal; denn er sieht alles in sich selbst, und weil er sich auf einmal ganz erkennt, so muss er auch in sich selbst alle Dinge ganz und auf einmal erkennen. Die Dinge können vermehrt oder vermindert werden, nicht so die Erkenntniss Gottes: diese ist unwandelbar. S. *Cramer* VII, S. 241. — *Bonaventura,* comp. I, 29: Scit Deus omnia præsentialiter et simul, perfecte quoque et immutabiliter. Præsentialiter dico, hoc est, ita limpide, ac si cuncta essent præsentialiter existentia. Simul etiam scit omnia, quia videndo se, qui sibi præsens est, omnia videt. Perfecte quoque, quia cognitio ejus nec potest augeri, nec minui. Scit et immutabiliter, quia noscit omnia per naturam sui intellectus, qui est immutabilis. Dicendum ergo, quod Deus cognoscit temporalia æternaliter, mutabilia immutabiliter, contingentia infallibiliter, creata increate, alia vero a se, in se et per se. Vgl. brev. I, 8. — *Thom. Aqu.* quæst. XIV, art. 4: ...In Deo intellectus et id, quod intelligitur, et species intelligibilis et ipsum intelligere sunt omnino unum et idem. Unde patet per hoc, quod Deus dicitur intelligens, nulla multiplicitas ponitur in ejus substantia. Vgl. art. 13: Deus autem cognoscit omnia contingentia, non solum prout sunt in suis causis, sed etiam prout unum quodque eorum est actu in se ipso. Et licet contingentia fiant in actu successive, non tamen Deus successive cognoscit contingentia, prout sunt in suo esse, sicut nos, sed simul: quia sua cognitio mensuratur æternitate, sicut etiam suum esse. Æternitas autem tota simul existens ambit totum tempus.... Unde omnia, quæ sunt in tempore, sunt Deo ab æterno præsentia, non solum ea ratione, qua habet rationes rerum apud se præsentes, ut quidam dicunt, sed quia ejus intuitus fertur ab æterno super omnia, prout in sua præsentialitate. Unde manifestum est, quod contingentia et infallibiliter a Deo cognoscuntur, in quantum subduntur divino conspectui secundum suam præsentialitatem, et tamen sunt futura contingentia suis causis comparata..... Ea, quæ temporaliter in actum reducuntur, a nobis succes-

sive cognoscuntur in tempore, sed a Deo in æternitate, quæ est supra tempus.... Sicut ille, qui vadit per viam, non videt illos, qui post eum veniunt, sed ille, qui ab aliqua altitudine totam viam intuetur, simul videt omnes transeuntes per viam.... Sed ea, quæ sunt scita a Deo, oportet esse necessaria secundum modum, quo subsunt divinæ scientiæ, non autem absolute secundum quod in propriis causis considerantur. Vgl. *Baur,* Trin. II, S. 638 ff. — Ueber das Verhältniss des Wissens zum Vorherwissen: *Joh. von Salisbury,* Polycrat. II, 21 (bibl. max. XXIII, p. 268). Beispiel von Spitzfindigkeit bei *Liebner* a. a. O. S. 365, Anm.

[6]) *Abälard,* theol. christ. V, p. 1354: .... Facit itaque omnia quæ potest Deus, et tantum bene quantum potest.... Necesse est, ut omnia quæ vult, ipse velit; sed nec inefficax ejus voluntas esse potest: necesse est ergo, ut quæcunque vult ipse perficiat, cum eam videlicet sumamus voluntatem, quæ ad ipsius pertinet ordinationem. Istis ergo rationibus astruendum videtur, quod plura Deus nullatenus facere possit quam faciat, aut melius facere, aut ab his cessare, sed omnia ita ut facit necessario facere. Sed rursus singulis istis difficillimæ occurrunt objectiones, ut utroque cornu graviter fidem nostram oppugnet complexio. Quis enim negare audeat, quod non possit Deus eum qui damnandus est salvare, aut meliorem illum qui salvandus est facere, quam ipse futurus sit collatione suorum donorum, aut omnino dimisisse, ne eum unquam crearet? Quippe si non potest Deus hunc salvare, utique nec ipse salvari a Deo potest. Necessaria quippe est hæc reciprocationis consecutio, quod, si iste salvatur a Deo, Deus hunc salvat. Unde, si possibile est hunc salvari a Deo, possibile est Deum hunc salvare. Non enim possibile est antecedens, nisi possibile sit et consequens: alioquin ex possibili impossibile sequeretur, quod omnino falsum est..... Vgl. das Folgende. Die Solutio geht demnach darauf hinaus: Quicquid itaque facit (Deus) sicut necessario vult, ita et necessario facit. —

[7]) Ueber die Polemik des *Hugo von St. Victor* gegen den *Abälard*schen Optimismus (wobei dann freilich der Umfang der göttlichen Macht grösser angenommen werden musste, als der des Willens) vgl. *Liebner* S. 367. 368.

§. 168.

c. Moralische Eigenschaften.

Die sogenannten moralischen Eigenschaften Gottes: *Heiligkeit, Weisheit, Gerechtigkeit, Güte,* kamen auch bei der Behandlung anderweitiger Dogmen zur Sprache, wobei mitunter, wenigstens scheinbare Conflicte eintraten [1]). Wie übrigens das Wissen Gottes eins ist mit seinem Sein, so auch sein Wille, dessen Endzweck nur das

absolut Gute, mithin Gott, sein kann [2]). Die Mystiker versenkten sich am liebsten in den Abgrund der göttlichen *Liebe* und suchten sich auf ihre Weise Rechenschaft darüber zu geben [3]), während die Scholastiker auch über diese am wenigsten dialektisch zu zersetzende Eigenschaft Gottes wunderliche Fragen aufwarfen [4]).

[1]) So zwischen der Gerechtigkeit, Allmacht und Liebe Gottes bei der Satisfactionstheorie. Vgl. *Anselm*, cur Deus homo I, c. 6—12 und den vor. §. Note 1.

[2]) *Thom. Aqu.* summa P. I, qu. 19, art. 3: Voluntas divina necessariam habitudinem habet ad bonitatem suam, quæ est proprium ejus objectum. Es entstand die Frage, ob Gott ein liberum arbitrium habe, da doch alles in ihm nothwendig ist. Thomas entschied sich dahin, dass Gott frei sei in Beziehung auf das, was keine wesentliche Bestimmung seiner Natur ist, also in Beziehung auf das Zufällige, Endliche. Er selbst aber ist in Beziehung auf sich durch seine eigene Nothwendigkeit bestimmt. Vgl. art. 10, u. *Baur*, Trin. II, S. 641. — Dagegen behauptet *Duns Scotus* die absolute Freiheit Gottes, s. die Stellen bei *Baur* a. a. O.

[3]) Merkwürdig äussert sich der Verf. der Deutschen Theologie c. 50: «Gott hat nicht sich selbst lieb als sich selber, sondern als Gut. Und wäre und wüsste Gott etwas Besseres denn Gott, das hätte er lieb und nicht sich selber. Also gar ist Ichheit und Selbstheit, d. i. Eigenliebe und Eigenwille, von Gott geschieden, und gehört Ihm Nichts zu, sondern so viel sein noth ist zu der Persönlichkeit oder zum Unterschied der Personen.»

[4]) So fragt *Alexander von Hales* (bei *Cramer* S. 261): ob die Liebe gegen die Erschaffenen ebendieselbe sei, womit Gott sich und womit die göttlichen Personen sich unter einander lieben? Antw.: dieselbe, in Beziehung auf den Hauptbegriff (principale signatum), nicht aber auf den Nebenbegriff (connatum), d. h. dieselbe rücksichtlich des Liebenden, nicht aber der Geliebten. Eben darum liebt auch Gott nicht alle seine Geschöpfe in demselben Grade: die bessern mehr, als die minder guten. Er liebt alle Geschöpfe von Ewigkeit (in der Vorstellung), erst aber wenn sie zur Existenz kommen oder gekommen sind, liebt er sie in der Wirklichkeit. — Liebt Gott die Engel oder die Menschen mehr? Antw.: die erstern mehr, insofern Christus nicht unter den letztern begriffen; allein die Liebe, womit Gott Christum, und mithin auch die Menschen in *Christo* liebt, übertrifft selbst die Liebe gegen die Engel. — Damit ist allerdings eine tiefere christliche Wahrheit in scholastischer Form ausgesprochen.

Dreieinigkeitslehre.

§ 169.

Lehre vom Ausgange des heiligen Geistes.

J. G. Walch, historia controversiæ etc. *Pfaff,* historia succincta (vgl. Bd. I, §. 94).

Ehe die Lehre von der Trinität ihre weitere dialektische Begründung und Ausbildung erhalten konnte, mussten erst die Acten über den Streit geschlossen sein, der sich zwischen der morgen- und abendländischen Kirche in Betreff des heil. Geistes und seines Ausgangs vom Vater und vom Sohne entsponnen hatte. Nachdem durch *Johannes Damascenus* die griechische Ueberlieferung in das orthodoxe System des Morgenlandes eingetragen worden war [1]), liess im Abendlande Karl der Grosse im Jahr 809 eine Synode zu Aachen halten, auf welcher besonders unter dem Einflusse der fränkischen Theologen Alcuin und Theodulph von Orleans der abendländische Lehrtropus bestätigt wurde, demzufolge der Geist nicht vom Vater allein, sondern auch vom Sohne ausgeht [2]). Der römische Bischof Leo III. billigte zwar diese Lehre, missbilligte aber das unkritische Einschiebsel in das konstantinopolitanische Symbol, und rechnete die Lehre überhaupt zu jenen schwer erforschlichen Geheimnissen, die mehr auf den Höhen der Speculation, als auf dem Lebensgrunde des Glaubens von Bedeutung sind [3]). Als aber später durch den Streit des Patriarchen Photius mit Nicolaus I. das Schisma zwischen den beiden Kirchen herbeigeführt wurde, kam auch diese dogmatische Verschiedenheit aufs neue zur Sprache. *Photius* vertheidigte den Ausgang des Geistes vom Vater allein, und verwarf den Beisatz *filioque*, den hingegen die abendländischen Theologen, *Aeneas*, Bischof von Paris, und der Mönch *Ra-*

trammus von Corvey, wollten festgehalten wissen[4]). Für die lateinische Ansicht sprach ferner *Anselm von Canterbury* auf der Synode von Bari (in Apulien) im Jahre 1098, und entwickelte seine Ansichten auch weiterhin schriftlich[5]). Die Vereinigungsversuche auf der Synode von Lyon 1274 führten zu keinem befriedigenden Resultat; denn 1277 brach der Streit von neuem aus, und auch die auf der Synode von Florenz 1439 vorgeschlagene Formel half nicht für lange[6]). Und so blieb denn der Lehrbegriff beider Kirchen darin verschieden, dass die Griechen noch immer den Geist nur vom Vater, die Lateiner ihn vom Vater und vom Sohne ausgehen lassen. Uebrigens begnügten sich auch unter den letztern einige mit dem Ausgange vom Vater[7]).

[1]) De fide orth. I, c. 7. Er nennt den Geist (im Gegensatz gegen einen blossen Hauch oder eine blosse Kraft Gottes) δύναμιν οὐσιώδη, αὐτὴν ἑαυτῆς ἐν ἰδιαζούσῃ ὑποστάσει θεωρουμένην, καὶ τοῦ πατρὸς προερχομένην, setzt aber hinzu: καὶ ἐν τῷ λόγῳ ἀναπαυομένην καὶ αὐτοῦ οὖσαν ἐκφαντικὴν, οὔτε χωρισθῆναι τοῦ θεοῦ ἐν ᾧ ἔστι, καὶ τοῦ λόγου, ᾧ συμπαρομαρτεῖ, δυναμένην, οὔτε πρὸς τὸ ἀνύπαρκτον ἀναχεομένην, ἀλλὰ καθ' ὁμοιότητα τοῦ λόγου καθ' ὑπόστασιν οὖσαν, ζῶσαν, προαιρετικὴν, αὐτοκίνητον, ἐνεργὸν, πάντοτε τὸ ἀγαθὸν θέλουσαν, καὶ πρὸς πᾶσαν πρόθεσιν σύνδρομον ἔχουσαν τῇ βουλήσει τὴν δύναμιν, μήτε ἀρχὴν ἔχουσαν, μήτε τέλος· οὐ γὰρ ἐνέλειψέ ποτε τῷ πατρὶ λόγος, οὔτε τῷ λόγῳ πνεῦμα. Vgl. *Baur,* Trin. II, S. 177.

[2]) *Alcuinus,* de processione Spir. S. libellus (Opp. ed. *Froben.* T. I, p. 743). — Belegstellen: Luc. 6, 19 (omnis turba quærebat eum tangere, quia virtus de illo exibat et sanabat omnes) vgl. Joh. 20, 21. 22. 1 Joh. 3, 23. 24 u. dazu die Autorität der Väter. S. *Theodulphi* de Spiritu S. liber (in *Theodulphi* Opp. ed. *Sirmond.* Paris 1646. 8. und in *Sirmondii* Opp. T. II, p. 695), cf. libb. Carolin. lib. III, c. 3: Ex patre et filio — omnis universaliter confitetur ecclesia eum procedere. Das Geschichtliche bei *Gieseler* u. a.

[3]) Schon vor der Aachner Synode hatte der Papst bei Anlass eines Streites der griechischen und lateinischen Mönche zu Jerusalem sich dahin ausgesprochen: Spiritum S. a Patre et Filio æqualiter procedentem. — Ueber seine Stellung zur Synode selbst siehe Collatio cum Papa Romæ a legatis habita et epist. Caroli Imp. ad Leonem P. III. utraque a Smaragdo Abb. edita (bei *Mansi* T. XIV, p. 17 sqq.).

[4]) *Photii* ep. encyclica vom J. 867 (bei *Montacucius* ep. 2, p. 47), wo es unter andern Beschuldigungen heisst: τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον οὐκ ἐκ τοῦ πατρὸς μόνον, ἀλλά γε ἐκ τοῦ υἱοῦ ἐκπορεύεσθαι καινολογήσαντες. — Die

Gegenschriften des *Ratramnus* und *Aeneas* sind nicht mehr vollständig vorhanden, vgl. *d'Achery,* spicil. ed. 1. T. I, p. 63 sqq. *Rössler,* Bibl. d. Kirchenväter Bd. X, S. 663 ff.

[5]) Ueber die Synode s. *Eadmer* in der vita Anselmi p. 21 (b. *Walch* a. a. O. S. 61). — *Anselmus,* de processione Spiritus S. contra Græcos (Opp. p. 49; ed. Lugd. p. 115), wo c. 1—3 sowohl die *Uebereinstimmung* zwischen beiden Kirchen (in Beziehung auf die Trinitätslehre und die Lehre vom heil. Geist überhaupt), als die *Verschiedenheit* zwischen beiden klar und bündig dargestellt ist. Was die abendländische Lehre selbst betrifft, so argumentirt Anselm von der Formel Deus de Deo aus also, c. 4: Cum est de Patre Spiritus S., non potest non esse de filio, si non est filius de Spiritu Sancto; nulla enim alia ratione potest negari Spiritus S. esse de filio.... Quod autem filius non sit de Spir. S., palam est ex catholica fide; non enim est Deus de Deo, nisi aut nascendo ut filius, aut procedendo ut Spir. S. Filius autem non nascitur de Spiritu S. Si enim nascitur de illo, est filius Spir. Sancti, et Spir. S. pater ejus, sed alter alterius nec pater nec filius. Non ergo nascitur de Spir. S. filius, nec minus apertum est, quia non procedit de illo. Esset enim Spir. ejusdem Spir. S., quod aperte negatur, cum Spir. S. dicitur et creditur Spiritus Filii. Non enim potest esse Spir. sui Spiritus. Quare non procedit filius de Spir. S. Nullo ergo modo est de Spir. S. filius. Sequitur itaque inexpugnabili ratione, Spiritum S. esse de filio, sicut est de patre. Cap. 7: Nulla relatio est patris sine relatione filii, sicut nihil est filii relatio, sine patris relatione. Si ergo alia nihil est sine altera, non potest aliquid de relatione patris esse sine relatione filii. Quare sequitur, Spiritum S. esse de utraque, si est de una. Itaque si est de patre secundum relationem, erit simul et de filio secundum eundem sensum..... Non autem magis est pater Deus quam filius, sed unus solus verus Deus, Pater et Filius. Quapropter si Spiritus S. est de Patre, quia est de Deo qui pater est, negari nequit esse quoque de filio, cum sit de Deo, qui est filius. (Cap. 8—12 wird der Beweis aus Bibelstellen geführt.) Cap. 13 begegnet er dem Einwande, als ob dadurch der Geist herabgesetzt werde: .... Qui dicimus Spiritum S. de Filio esse sive procedere, nec minorem, nec posteriorem eum Filio fatemur, namque quamvis splendor et calor de sole procedant, nec possint esse nisi sit ille, de quo sunt, nihil tamen prius aut posterius in tribus, in sole et splendore et calore, intelligimus: multo itaque minus, cum hæc in rebus temporalibus ita sint, in æternitate, quæ tempore non clauditur, prædictæ tres personæ in existendo susceptibiles intervalli possunt intelligi. — Die griech. Concession, Spiritum Sanct. de patre esse *per* Filium, genügt dem Anselm nicht. Wie der See sowohl vom Quell, als vom Flusse gebildet wird, der dem Quell entströmt, so geht der Geist aus vom Vater und vom Sohne (c. 15 u. 16)*). Uebri-

---

*) Ein ähnliches Bild braucht *Abälard* theol. christ. IV, p. 1335: Spir. Sanct. ex Patre proprie procedere dicitur, quasi a summa origine, quæ scilicet aliunde non sit, et ab ipso in Filium quasi in rivum, .. et per Filium ad nos tandem quasi in stagnum hujus seculi.

gens darf man nicht *zwei* Principien annehmen, aus denen der Geist hervorginge, sondern immerhin *ein* göttliches Princip, das dem Vater und Sohne gemeinschaftliche (c. 17). Cap. 18—20 Beleuchtung der Bibelstellen, welche scheinbar den Geist nur vom Vater ausgehen lassen. Cap. 21 vertheidigt das Einschieben des *filioque* als eine nothwendige Maassregel, um dem Missverstande vorzubeugen. Cap. 22—27 wiederholen und bestätigen das Bisherige. Sowie aber Anselm seine Abhandlung mit Anrufung des heiligen Geistes selbst begonnen hat, so beschliesst er sie mit den Worten: Si autem aliquid protuli, quod aliquatenus corrigendum sit, *mihi* imputetur, non *sensui Latinitatis.* — Ueber den weitern Schriftstreit vgl. *Münscher, von Cölln* II, S. 113, und über die spätern Bestimmungen der Scholastiker (namentlich des Thomas u. Scotus) *Baur,* Trin. II, S. 705 ff.

[6]) Auf der Synode von Lyon bekannten die Griechen mit dem Conc. can. I: quod Spir. S. æternabiliter ex Patre et Filio, non tanquam ex duobus principiis, sed tanquam ex uno principio, non duabus spirationibus, sed unica spiratione procedit. — Zwischenhinein aber wieder neue Zerwürfnisse, worüber das Weitere in der KG. Vgl. *Münscher, von Cölln* a. a. O. S. 114. — Die florentinische Unionsacte vom 6. Juli 1439 (bei *Mansi* T. XXI, p. 1027 sqq. und bei *Gieseler* II, 4 S. 541 ff.) bediente sich des Ausdrucks: quod Spir. S. ex Patre et Filio æternaliter est; und erklärte das procedere *ex* Patre *per* Filium zu Gunsten der lateinischen Auffassung, sowie sie überdies das *filioque* sich gefallen liess; aber auch dieser Friede war von keiner Dauer, und die Patriarchen von Alexandrien, Antiochien und Jerusalem erliessen 1443 ein Synodalschreiben gegen die Vereinigung. Vgl. *Leo Allatius,* de ecclesiæ occident. et orient. perpetua consensione p. 939 sqq. Die weitere Litt. s. bei *Münscher, v. Cölln,* und bei *Gieseler* a. a. O.

[7]) So *Johann von Wessel,* vgl. *Ullmann,* Reformatoren u. s. w. I, S. 388. 394.

§. 170.

Die Trinitätslehre im Ganzen.

Das schon in der vorigen Periode ausgebildete, von *Johannes Damascenus* zu einem gewissen Abschluss gebrachte [1]) Dogma von der Trinität forderte die Speculation und den Scharfsinn der Scholastiker eben so wohl, als den Tiefsinn und die Phantasie der Mystiker heraus, sich in das Unergründliche des Geheimnisses zu vertiefen. Bei den dialektischen Versuchen zeigte sich aber die alte Gefahr, nach der einen oder andern Seite hin häretisch zu werden. Besonders trat diese Gefahr

bei den ersten kühnen Jugendversuchen der abendländischen Speculation hervor. Schon *Scotus Erigena* erklärte Vater und Sohn für blosse Namen, welchen kein objectiver Wesensunterschied in der Gottheit entspreche, und gab dem Dogma eine pantheistische Wendung [2]). *Roscellin* zog sich durch seine nominalistische Deutung den Vorwurf des Tritheismus [3]), *Abälard* durch die seinige den des Sabellianismus zu [4]); während *Gilbert von Poitiers* durch seine Unterscheidung des *quo est* und *quod est* sogar den Schein des Tetratheismus auf sich lud [5]). Grossentheils an Augustin schlossen sich *Anselm* [6]) und der *Lombarde* [7]) an, welch letzterer gleichfalls zu Missverständnissen Anlass gab. Eine strenger systematische und speculative Behandlung finden wir bei den Scholastikern der zweiten Periode [8]). Aber gerade dieses, vom praktischen Boden sich immer mehr loslösende Streben führte zu jenen subtilen Unterscheidungen und seltsamen Fragen, welche die Scholastik lange Zeit in Verruf gebracht haben und die in der That als Auswüchse eines sonst kräftigen Triebes zu betrachten sind [9]). — Unter den Griechen begnügte sich *Nicetas Choniates* mit bildlicher Darstellung des Mysteriums [10]), während *Nicolaus von Methone* in seinem Streben nach dialektischer Kunst schon mehr Aehnlichkeit mit der abendländischen Weise verräth [11]). Die Mystiker schlossen sich grossentheils an Dionysius Areopagita an und rangen mit der Sprache, das Unbegreifliche entweder als ein solches darzustellen [12]), oder es (nicht immer ohne pantheistischen Schein) der Vorstellung näher zu rücken [13]). — Zwischen einer unfruchtbaren Dialektik endlich und einer phantastischen Mystik stehen die Victoriner in der Mitte [14]), und auch *Savonarola* [15]) und *Wessel* [16]) gingen, statt aus dem Wesen Gottes heraus zu philosophiren, auf das religiöse Be-

dürfniss des Menschen und auf die demselben angemessenen menschlichen und natürlichen Analogien zurück, die ihnen als Bild dienten und die keineswegs das Geheimniss erklären sollten.

[1]) *Johann von Damascus* giebt im Grunde nichts Neues. Er wiederholt die ältern Lehrsätze, indem er an die herkömmlichen Vorstellungen von νοῦς und λόγος anknüpft und die Vergleichung mit dem menschlichen Wort und Geist im Sinne der frühern Lehrer durchführt. Gott kann nicht ἄλογος sein, der Logos aber muss ein πνεῦμα haben. Die Einheit *in* der Dreiheit wird von Joh. Dam. stark betont, so dass Sohn und Geist, obwohl als Hypostasen gefasst, dennoch ihre Einheit im Vater haben; durch ihn sind sie, was sie sind. Es ist daher auch dem Damascener ein Schwanken zwischen Unitarismus und Tritheismus vorgeworfen worden; wenigstens sperrt sich an ihm recht auffallend der Widerspruch, über welchen die Dialektik der alten Kirche nicht hinauszukommen vermochte. Vgl. *Baur,* Trin. II, S. 176 ff. *Meier* S. 199 ff.

[2]) De div. nat. I, 18: Num quid veris ratiocinationibus obsistit, si dicamus, Patrem et Filium ipsius habitudinis, quæ dicitur ad aliquid, nomina esse et plus quam habitudinis? Non enim credendum est, eandem esse habitudinem in excellentissimis divinæ essentiæ substantiis, et in his, quæ post eam ab ea condita sunt. Quemadmodum superat omnem essentiam, sapientiam, virtutem, ita etiam habitudinem omnem ineffabiliter supergreditur. Nach I, 14 nennt Scotus (mit Berufung auf ältere Theologi und Inquisitores veritatis) den Vater die essentia, den Sohn die sapientia, den heil. Geist die vita Dei. Wie weit übrigens die vier Kategorien von natura creans u. s. w. (s. §. 265) den drei Personen der Trinität entsprechen und in dieselben eingreifen, s. *Baur,* Trin. II, S. 278 ff. *Meier* S. 230 ff. *Ritter* VII, S. 250.

[3]) Als Nominalist betrachtete *Roscellin* die Benennung *Gott,* welche den drei Personen gemeinsam zukommt, als einen blossen Namen, d. h. als abstracten Gattungsbegriff, unter welchen *Vater, Sohn* und *Geist* (gleichsam als drei Individuen) subsumirt werden. So wenigstens verstanden ihn die Gegner; s. epist. Joannis Monachi ad Anselmum (bei *Baluze,* miscell. l. IV, p. 478): Hanc te tribus Deitatis personis quæstionem Rocelinus movet: Si tres personæ sunt una tantum res, et non sunt tres res per se, sicut tres angeli aut tres animæ, ita tamen ut voluntate et potentia omnino sint: ergo Pater et Spir. S. cum Filio incarnatus est. — Diese Ansicht wurde auf der Synode zu Soissons (1093) verdammt, und Anselm widerlegte dieselbe ferner in seinem Tractat: de fide trinitatis et de incarnatione verbi, contra blasphemias Rucelini. Indessen bezweifelte schon Anselm die Richtigkeit der gegnerischen Angabe, c. 3: Sed forsitan ipse non dicit: «sicut sunt tres animæ aut tres angeli»; wahrscheinlich habe sich Roscellin allgemein ausgedrückt: tres personas esse tres, sine additamento alicujus similitudinis, und die

Exemplification könne vom Gegner herrühren. Und doch ist er wieder geneigt, den Angaben der Gegner Glauben zu schenken! c. 2 *). Vgl. *Baur,* Trin. II, S. 400 ff. *Meier* S. 243 ff.

[4]) Ueber den äussern Hergang der Verdammung *Abälards* auf der Synode zu Soisson (Conc. Suessionense) 1121 vgl. die KG. u. *Neander,* der h. Bernhard S. 121 ff. Seine Lehre ist hauptsächlich in der introductio ad theologiam und in der theol. christ. enthalten. Er geht von der absoluten Vollkommenheit Gottes aus. Ist Gott der absolut Vollkommene, so muss er auch der absolut Mächtige, Weise, Gütige sein. Macht, Weisheit und Liebe sind also auch ihm die drei Personen, und der Unterschied kommt auf einen nominellen heraus. Theol. christ. I, 1 p. 1156 sqq.: Summi boni perfectionem, quod Deus est, ipsa Dei sapientia incarnata Christus Dominus describendo tribus *nominibus* diligenter distinxit, cum unicam et singularem individuam penitus ac simplicem substantiam divinam, Patrem et Filium et Spirit. S. tribus de causis appellavit: Patrem quidem secundum illam unicam majestatis suæ potentiam, quæ est omnipotentia, quia scilicet efficere potest, quidquid vult, cum nihil ei resistere queat; Filium autem eandem divinam substantiam dixit secundum propriæ sapientiæ discretionem, qua videlicet cuncta dijudicare ac discernere potest, ut nihil eam latere possit, quo decipiatur; Spiritum S. etiam vocavit ipsam, secundum illam benignitatis suæ gratiam, qua omnia, quæ summa condidit sapientia, summa ordinat bonitate et ad optimum quæque finem accommodat, malo quoque bene semper utens et mirabiliter quantumlibet perverse facta optime disponens, quasi qui utraque manu pro dextra utatur et nesciat nisi dextram.... Tale est ergo tres personas, hoc est Patrem et Filium et Spir. S. in divinitate confiteri, ac si commemoraremus divinam potentiam generantem, divinam sapientiam genitam, divinam benignitatem procedentem. Ut his videlicet tribus commemoratis summi boni perfectio prædicetur, cum videlicet ipse Deus et summe potens, i. e. omnipotens, et summe sapiens et summe benignus ostenditur. Vgl. introd. ad theol. I, 10 p. 991 und die übrigen Stellen bei *Münscher, von Cölln* S. 53. 54. Das Verhältniss des Vaters zum Sohn und Geist erscheint dem Abälard als das des Stoffes zur Form (materia und materiatum). Wie das wächserne Bild aus dem Wachs entsteht, sich aber als geformtes Bild von der ungeformten Masse unterscheidet, so unterscheidet sich der Sohn als materia materiata vom Vater. Dieser aber bleibt die materia ipsa, und man kann nicht eben so gut sagen, das Wachs entstehe aus dem Bild, als das Bild entstehe aus dem Wachs. Auch einem ehernen Siegel vergleicht er die Trinität und unterscheidet die Materie des Siegels (æs), die in das Erz geschnittene Figur (sigillabile) und das Siegel selbst (sigillans), insofern es sich durch

*) Späterhin wurde auch dem *Hieronymus* von Prag der *Tetratheismus*, ja noch mehr als dieses, Schuld gegeben. Er soll gelehrt haben: in Deo sive in divina essentia non solum est trinitas personarum, sed etiam *quaternitas* rerum et *quinternitas* etc. Istæ res in divinis sunt sic distinctæ, quod una non est alia, et tamen quælibet earum est Deus. Istarum rerum una est aliis perfectior. S. *Herrm. v. der Hardt,* acta et decret. T. IV, p. VIII sqq. p. 645.

den Act des Siegelns bethätigt. — Die Zusammenstellung endlich (introd. II, 12) mit den drei grammatischen Personen (prima, quæ loquitur, secunda, ad quam loquitur, tertia, de qua loquuntur) erregte besonders Anstoss und konnte leicht in den Tritheismus umgedeutet werden. Vgl. *Baur* a. a. O. S. 503 ff. *Meier* S. 251 ff.

[5]) Auch bei *Gilbert* hing die ganze Ketzerei mit der logischen Streitigkeit über Nominalismus und Realismus zusammen; er ging vom Realismus aus, langte aber am Ende bei demselben Resultate an, auf welches Roscellin durch den Nominalismus geführt wurde. Nach den mit ihm gepflogenen Unterhandlungen zu Paris 1147 und Rheims 1148 (in Gegenwart Eugens III.) behauptete er: divinam essentiam non esse Deum. Die erstere ist die Form, durch welche Gott Gott ist, aber sie ist nicht Gott selbst, wie die Menschheit zwar die Form des Menschen, aber nicht der Mensch selbst ist. Vater, Sohn und Geist sind *Eins:* aber nicht in Beziehung auf das quod est, sondern nur in Beziehung auf das quo est (die substantielle Form). Man kann daher sagen: Vater, Sohn und Geist *sind* Eins; aber nicht: Gott *ist* Vater, Sohn und Geist. Gilbert meinte, der Irrthum des Sabellius bestehe eben darin, dass er das quo est und quod est verwechselt habe. Ihm selbst aber wurde vorgeworfen, dass er die Personen auf arianische Weise trenne. Und allerdings hatte es einen tritheistischen Schein, wenn er behauptete: was die drei Personen zu drei mache, seien tria singularia quædam, tres res numerabiles. Und daran knüpfte sich der weitere Vorwurf einer Quaternitas, indem er das quod est, die göttliche Substanz als solche, von diesen dreien unterschied. — Gilbert wurde zwar nicht förmlich verdammt; aber Eugen III. erklärte, dass in der Theologie Gott und Gottheit nicht getrennt werden dürfen. Vgl. besonders *Gaufredi,* Abbatis Clarævallensis, epistola ad Albinum Card. et episc. Albanens. (*Mansi* T. XXI, p. 728 sqq.), und dessen Libellus contra capitula Gilberti Pictav. episcop. in der *Mabillon*'schen Ausg. der Werke Bernhards, T. II, p. 1336 sqq. 1342. *Baur,* Trin. II, S. 508 ff. *Meier* S. 264 ff.

[6]) Die Trinitätslehre *Anselms* ist im Grunde nicht viel orthodoxer. Scheint doch nicht nur der reelle, sondern selbst der nominelle Unterschied der Personen bei ihm zu schwinden, ob er ihn gleichwohl behauptet. Im Ganzen schliesst er sich an Augustin an. Auch bei ihm ist der Sohn die Intelligenz und der Geist die Liebe Gottes, Monol. c. 27 sq. Cap. 30 heisst es vom *Sohne* (Worte): Si mens humana nullam ejus aut sui habere memoriam aut intelligentiam posset, nequaquam se ab irrationabilibus creaturis, et illam ab omni creatura, secum sola tacite disputando, sicut nunc mens mea facit, discerneret. Ergo summus ille spiritus, sicut est æternus, ita æterne sui memor est, et intelligit se ad similitudinem mentis rationalis: immo non ad ullius similitudinem, sed ille principaliter, et mens rationalis ad ejus similitudinem. At si æterne se intelligit, æterne se dicit. Si æterne se dicit, æterne est verbum ejus apud ipsum. Sive igitur ille cogitetur nulla alia existente essentia, sive aliis existentibus, necesse est verbum illius coæternum illi esse cum ipso..... Cap. 36: Sicut igitur ille creator est rerum et principium, sic et verbum ejus; nec tamen sunt duo, sed

unus creator et unum principium... Cap. 37: Quamvis enim necessitas cogat, ut sint duo: nullo tamen modo exprimi potest, quid duo sint... Cap. 38: Etenim proprium unius est, esse ex altero; et proprium est alterius, alterum esse ex illo. Cap. 39: ... Illius est verissimum proprium esse parentem, istius vero veracissimam esse prolem. Cap. 42: .... Sic sunt (pater et filius) *oppositi relationibus*, ut alter nunquam suscipiat proprium alterius: sicut sunt *concordes natura*, ut alter semper teneat essentiam alterius. Cap. 43: ... Est autem perfecte summa essentia pater et perfecte summa essentia filius, pariter ergo perfectus pater per se est, et pariter perfectus filius per se est, sicut uterque sapit per se. Non enim idcirco minus perfecta est essentia vel sapientia filius, quia est essentia nata de patris essentia, et sapientia de sapientia: sed tunc minus perfecta essentia vel sapientia esset, si non esset per se, aut non saperet per se. Nequaquam enim repugnat, ut filius per se subsistat et de patre habeat esse. — Dennoch wieder eine Priorität des Vaters c. 44: ... valde tamen magis congruit filium dici essentiam patris, quam patrem essentiam filii; quoniam namque pater a nullo habet essentiam nisi a se ipso, non satis apte dicitur habere essentiam alicujus nisi suam: quia vero filius essentiam suam habet a patre et eandem habet pater, aptissime dici potest, habere essentiam patris. Cap. 45: Veritas quoque patris aptissime dici potest filius, non solum eo sensu, quia est eadem filii veritas, quæ est et patris, sicut jam perspectum est, sed etiam hoc sensu, ut in eo intelligatur non imperfecta quædam imitatio, sed integra veritas paternæ substantiæ, quia non est aliud, quam quod est pater. At si ipsa substantia patris est intelligentia et scientia et sapientia et veritas, consequenter colligitur: quia, sicut filius est intelligentia et scientia et sapientia et veritas paternæ substantiæ, ita est intelligentia intelligentiæ, scientia scientiæ, sapientia sapientiæ, et veritas veritatis.... Cap. 47: Est igitur filius memoria patris et memoria memoriæ, i. e. memoria memor patris, qui est memoria, sicut est sapientia patris et sapientia sapientiæ, i. e. sapientia sapiens patrem sapientiam, et filius quidem memoria nata de memoria, sicut sapientia nata de sapientia, pater vero de nullo nata memoria vel sapientia. — Vom *Geiste* cap. 48: Palam certe est rationem habenti, eum idcirco sui memorem esse aut se intelligere, quia se amat, sed ideo se amare, quia sui meminit et se intelligit; nec eum se posse amare, si sui non sit memor aut se non intelligit. Nulla enim res amatur sine ejus memoria et intelligentia, et multa tenentur memoria et intelliguntur, quæ non amantur. Patet igitur amorem summi spiritus ex eo procedere, quia sui memor est et se intelligit. Quodsi in memoria summi spiritus intelligitur pater, in intelligentia filius, manifestum est: quia a patre pariter et a filio summi spiritus amor procedit. Cap. 49: Sed si se amat summus spiritus, procul dubio se amat pater, amat se filius, et alter alterum: quia singulus pater summus est spiritus, et singulus filius summus spiritus, et ambo simul unus spiritus. Et quia uterque pariter sui et alterius meminit, et se et alterum intelligit, et quoniam omnino id ipsum est quod amat vel amatur in patre et quod in filio, necesse est, ut pari amore uterque diligat se et

alterum. — *Vom Verhältniss der drei Personen unter einander* cap. 55: Patrem itaque nullus facit sive creat aut gignit, filium vero pater solus gignit, sed non facit; pater autem pariter et filius non faciunt neque gignunt, sed quodammodo, si sic dici potest, spirant suum amorem: quamvis enim non nostro more spiret summe incommutabilis essentia, tamen ipsum amorem a se ineffabiliter procedentem, non discedendo ab illa, sed existendo ex illa, forsitan non alio modo videtur posse dici aptius ex se emittere quam spirando. Cap. 57: Jocundum est intueri in patre et filio et utriusque spiritu, quomodo sint in se invicem tanta æqualitate, ut nullus alium excedat...... Totam quippe suam memoriam summus intelligit spiritus*) et amat, et totius intelligentiæ meminit et totam amat, et totius amoris meminit et totum intelligit. Intelligitur autem in memoria pater, in intelligentia filius, in amore utriusque spiritus. Tanta igitur pater et filius et utriusque spiritus æqualitate sese complectuntur et sunt in se invicem, ut eorum nullus alium excedere aut sine eo esse probetur..... Cap. 60: ...Est enim unusquisque non minus in aliis quam in se ipso.... (Uebrigens erkannte Anselm das Unaussprechliche und Unerklärliche des Verhältnisses an, c. 62.) Vgl. auch *Baur,* Trin. II, S. 389 ff. *Meier* S. 238 ff.

[7]) Sentent. lib. I, dist. 5 (bei *Münscher, von Cölln* S. 56. 57) und dist. 25 K: Alius est in persona vel personaliter pater, i. e. proprietate sua pater alius est quam filius, et filius proprietate sua alius, quam pater. Paternali enim proprietate distinguitur hypostasis patris ab hypostasi filii, et hypostasis filii filiali proprietate discernitur a patre, et Spirit. S. ab utroque processibili proprietate distinguitur. Vgl. *Baur,* Trin. II, S. 550. *Meier* S. 268 ff. Gegen den Lombarden trat indessen der Abt Joachim von Flora auf, indem er ihn beschuldigte, gelehrt zu haben: Patrem et Filium et Spir. S. quandam summam esse rem, quæ neque sit generans, neque genita, neque procedens. Der Lombarde hatte aber blos den oft vernachlässigten Unterschied zwischen *Gott* (schlechthin) und Gott dem Vater (als Person) premirt, und demnach gesagt: Non est dicendum, quod divina essentia genuit filium, quia cum filius sit divina essentia, jam esset filius res, a qua generaretur, et ita eadem res se ipsam generaret.... quod omnino esse non potest. Sed pater solus genuit filium, et a patre et filio procedit Spiritus S. Damit lud er freilich auch wieder den Schein der Quaternität auf sich. (Ueber Joachims eigne Lehre s. Note 13.)

[8]) *Alexander von Hales,* summæ P. I, qu. 42, membr. 2 (bei *Münscher, von Cölln* S. 55; *Cramer* Bd. VII, S. 309 ff.); *Thomas Aq.* P. I, qu. 27—43, — über ihn und *Duns Scotus* vgl. *Baur,* Trin. II, S. 685 ff. *Meier* S. 274 ff. — Eine rein speculative Auffassung der Trinität findet sich bei *Alanus ab Ins.* I, art. 25 (*Pez* I, p. 484), wonach der Vater als die *Materie,* der Sohn als die *Form* und der Geist als die *Vereinigung beider* gefasst wird. — Ueber *Alex. v. Hales* vgl. *Cramer* a. a. O. Die Zeugung des Sohnes wird von Alex. aus der diffusiven Natur Gottes erklärt; da-

---

*) Das Wort spiritus wird in der ganzen Abhandlung auch wieder von Gott überhaupt gebraucht.

bei aber wird unterschieden zwischen *materieller* (aus der Substanz des Vaters), *origineller* (wie ein menschlicher Sohn von seinem Vater) und *ordinaler* Zeugung (wie aus dem Morgen der Mittag entsteht), keine aber für das Wesen Gottes passend gefunden. Nur insofern darf man sagen, der Sohn sei aus der Substanz des Vaters, als man dabei nichts Materielles denkt, sondern blos damit bezeichnen will, dass der Sohn dem Wesen nach von seinem Vater nicht unterschieden sei.

[9]) So wurde gefragt: ob Gott habe zeugen *müssen*, ob er auch hätte zeugen *können*, aber nicht *wollen?* warum gerade *drei* Personen seien? nicht mehr und nicht weniger? und warum bei der vollkommenen Gleichheit der Personen doch der Vater zuerst *genannt* werde, und dann der Sohn und der Geist? ob man die Ordnung auch umkehren dürfe, und warum nicht? u. s. f. *Anselm* untersucht (monol. c. 40): warum Gott, insofern er zeugt, schicklicher *Vater* heisse, als Mutter. Derselbe beweist sehr ernsthaft, dass von den drei Personen der Trinität am schicklichsten der *Sohn* Mensch geworden sei (cur Deus homo II, 9): Si quælibet alia persona incarnetur, erunt duo filii in Trinitate, filius scilicet Dei, qui et ante incarnationem filius est, et ille qui per incarnationem filius erit virginis: et erit in personis, quæ semper æquales esse debent, inæqualitas secundum dignitatem nativitatum.... Item, si Pater fuerit incarnatus, erunt duo nepotes in Trinitate, quia Pater erit nepos parentum virginis per hominem assumtum, et Verbum, cum nihil habeat de homine, nepos tamen erit virginis, quia filii ejus erit filius, quæ omnia inconvenientia sunt, nec in incarnatione Verbi contingunt. Est et aliud, cur magis conveniat incarnari filio, quam aliis personis, quia convenientius sonat filium supplicare Patri, quam aliam personam alii *). Item, homo, pro quo erat oraturus, et diabolus, quem erat expugnaturus, ambo falsam similitudinem Dei per propriam voluntatem præsumserant. Unde quasi specialius adversus personam Filii peccaverunt, qui vera Patris similitudo creditur etc. (Vgl. unten §. 179.)

[10]) *Nicetas* bedient sich u. a. (thesaur. c. 30) des Bildes einer Wage, wobei der Sohn den vereinigenden Mittelpunkt zwischen dem Vater und dem heil. Geist bildet und die vollkommenste Gleichheit zwischen diesen beiden bewahrt, das Ganze aber das reine Gleichgewicht der Ehre, der Macht und des Wesens, die innere göttliche Gleichmässigkeit und Harmonie bezeichnet, indem keine Person sich über die andere erhebt. Auch die Seraphim mit doppelten Flügeln gelten ihm als Bild der Dreinigkeit. Während indessen im Bilde von der Wage der *Sohn* der vereinigende Mittelpunkt ist, bildet hier der *Vater* die Mitte und die Enden bedeuten den Sohn und den heiligen Geist. Vgl. *Ullmann* a. a. O. S. 41. 42.

[11]) «*Wie wir es bei vielen ältern Lehrern finden, dass sie trotz der behaupteten Unerforschlichkeit Gottes dennoch die tiefsten Geheimnisse der Trinitätslehre mit zweifelloser Gewissheit vortragen, so zeigt sich dieselbe Inconsequenz auch bei* N i c o l a u s. *In demselben Satze bezeichnet*

---

*) Warum convenientius, als darum, weil eben doch im Hintergrunde der Vater immer die Priorität hat?

er die Natur Gottes als unaussprechlich und unerkennbar, auch den höchsten Geistern unbegreiflich und unzugänglich, und giebt zugleich die genauesten apodiktischen Bestimmungen über das Verhältniss des göttlichen Wesens und der göttlichen Personen» (z. B. refut. p. 23. 24) *Ullmann* S. 78. Den Widerspruch, dass eine Einheit zugleich Dreiheit sein soll, löst sich Nicolaus dadurch, dass er auch hier die Analogie mit geschaffenen Dingen entfernt. Einheit und Dreiheit will er nicht in dem Sinne verstanden wissen, in welchem sie der mathematische Verstand gebraucht, als *Zahl*bestimmung; sondern die Einheit Gottes ist ihm nur Einheit des *Wesens* und die Dreiheit Dreiheit der *Personen*. In der Verbindung *solcher* Einheit und Dreiheit glaubt er nichts Widersprechendes zu finden; s. *Ullmann* S. 79. 80. (Nic. beruft sich dabei auf Greg. Naz. orat. XXIX, 2: μονὰς ἀπ᾽ ἀρχῆς εἰς δυάδα κινηθεῖσα, μέχρι τριάδος ἔστη.) «Wir verehren» sagt Nicolaus (refutat. p. 67) «als die schöpferische Ursache aller Dinge den Gott, der seinem überwesentlichen Wesen nach einer ist, aber doch in drei Personen besteht, Vater, Sohn u. Geist. Von diesen dreien preisen wir den Vater als *Ursächlichen* (ὡς αἴτιον), von dem Sohne und Geiste aber bekennen wir, dass sie aus dem Vater als *Verursachte* (ὡς αἰτιατά) hervorgegangen sind, nicht nach Weise der Erschaffung und Hervorbringung, sondern auf eine übernatürliche, überwesentliche Art, als wesensgleich, der eine durch Erzeugung, der andere durch Ausgehen, ohne Vermischung vereint mit dem Vater und unter sich, und ohne Trennung unterschieden.» Den Ausdruck αἴτιον erklärt er näher dahin, dass man sich darunter keine *schöpferische* oder bildende, sondern eine *hypostatische* Ursächlichkeit zu denken habe, welche in Beziehung auf den Sohn eine *erzeugende* (γεννητικόν), in Beziehung auf den Geist eine *hervorführende* (προακτικὸν εἴτουν προβλητικόν) heisst. So sagt er auch (p. 45): Ὁ πατὴρ ἓν πνεῦμα προβάλλει. S. *Ullmann* a. a. O. S. 82.

[12]) *Tauler* (Pred. II, S. 172): «Von dieser hochwürdigen heiligen Dreifaltigkeit können wir kein eigentliches Wort finden, dass wir hievon sprechen können, und es müssen doch Worte von dieser überwesentlichen, unbekenntlichen Dreifaltigkeit sein. So wir nun hievon reden sollen, ist es so unmöglich hiezu zu kommen, als mit dem Haupte an den Himmel zu reichen. Denn alles, was man davon sprechen und gedenken mag, das ist zu tausendmal minder denn eine Nadelspitze klein ist gegen Himmel und Erde, ja hundert tausendmal minder ohne alle Zahl und Maass..... Hievon könnte man wunderlich viel Worte machen, und ist doch nicht alles ausgesprochen, noch verstanden, wie die überwesentliche Einigkeit in Unterschied der Personen ist. Hievon ist besser zu befinden, denn zu sprechen; denn es ist nicht lustlich, von dieser Materie zu reden, noch zu hören, allermeist wo die Worte [anderswoher] eingetragen sind, auch von der Ungleichheit wegen; denn es ist alles unaussprechlich ferne und fremd, und ist uns verborgen, denn es ist über englisches Verständniss; wir befehlen dies den grossen Prälaten und Gelehrten, die müssen doch etwas Rede davon haben, den Glauben zu beschirmen, aber wir sollen einfältig glauben.»

[13]) Im Gegensatz gegen den Lombarden stellte der Abt *Joachim von Flora* eine Theorie auf, welche das vierte lat. Concil von 1215 verdammte, obwohl er sie einer Inspiration verdankte. Der zehnsaitige Psalter ist ihm das anschaulichste Bild der Trinität. Die drei Ecken bezeichnen die Dreieinigkeit, sein Ganzes die Einheit. Diese Einheit vergleicht er der Einheit der Gläubigen in der Kirche. Die weitere Entfaltung dieser in einen crassen Substantialismus auslaufenden Idee s. bei *Engelhardt*, kirchenhist. Abhandlungen S. 265 ff. *Baur*, Trin. II, S. 555. *Meier* S. 272. — Meister *Eckarts* Trinitätslehre, bei *Schmidt* in den Studd. u. Krit. a. a. O. S. 694 (Pred. auf die Trin. fol. 265 a): «Was ist Gottes Sprechen? Der Vater sicht uff sich selber mit einer einfaltigen Bekanntnuss, und sicht in die einfaltige Lauterkeit seins Wesens, da sicht er gebildet all Creaturen, da spricht er sich selber, das Wort ist ein klar Bekanntnuss, und das ist der Sun, Gottes Sprechen ist sein Geberen.» Vgl. die Stellen S. 696 ebend. — *H. Suso* lehrt (c. 55; bei *Diepenbr.* S. 215): «Ein jeglich Wesen, so es je einfältiger ist an sich selbst, so es je mannigfaltiger ist an seiner kräftigen Vermögenheit. Das nichts hat, das giebt nichts; das viel hat, das mag viel geben. Nun ist davor gesagt von dem einfliessenden und überfliessenden Gut, das Gott ist in sich selbst, dessen grundlose, übernatürliche Gutheit zwinget sich selbst, dass er das nicht *allein* will haben, er will es auch fröhlich *in* sich und *aus* sich theilen. Nun muss das sein von Noth, dass das oberste Gut die höchste und nächste Entgiessung habe seiner selbst, und das mag nicht sein, sie sei denn in einer Gegenwärtigkeit und sei innerlich, substanzlich, persönlich, natürlich und in unbezwungener Weise nothdürftiglich, und sei endlos und vollkommen. Alle andern Ergiessungen, die in der Zeit oder in der Creatur sind, die kommen von dem Wiederblick der ewigen Entgiessung der grundlosen göttlichen Gutheit. Und es sprechen die Meister, dass in dem Ausfluss der Creatur aus dem ersten Ursprung *ein zirkeliches Wiederbiegen sei des Endes auf den Beginn;* denn wie das Ausfliessen der Person aus Gott ein förmliches Bild ist des Ursprunges der Creatur, also ist es auch ein Vorspiel des Wiedereinfliessens der Creatur in Gott. Nun merke den Unterschied der Entgiessung Gottes..... Der menschliche Vater giebt seinem Sohn in der Geburt einen Theil seines Wesens, aber nicht zumal und ganz das, das er ist; denn er selbst ist ein getheiltes Gut. So nun das kundlich ist, dass die göttliche Entgiessung so viel inniger ist und edler nach der Weise der Grösse des Gutes, das er selbst ist, und er grundloslich übertrifft alles andere Gut, so muss von Noth sein, dass auch die Entgiessung dem Wesen gleich sei, und das mag nicht sein ohne Entgiessung seines Wesens nach persönlicher Eigenschaft. Kannst du nun mit einem geläuterten Auge hineinblicken und schauen des obersten Gutes lauterste Gütigkeit, die da ist in ihrem Wesen ein gegenwärtiglich wirkender Anfang, sich selbst natürlich und williglich zu minnen, so siehst du die überschwenkende, übernatürliche Entgiessung des Wortes aus dem Vater, von dessen Gebären und Sprechen alle Dinge hervorgesprochen und gegeben werden, und siehst auch in dem obersten Gut und in der höchsten Ent-

gossenheit von Noth entspringen die göttliche Dreifaltigkeit: Vater, Sohn, heiligen Geist. Und so es also ist, dass die höchste Entgossenheit dringet von der obersten wesentlichen Gutheit, so muss in der berührten Dreifaltigkeit sein die alleroberste und allernächste Mitwesenheit, die höchste Gleichheit und Selbstheit des Wesens, das die Personen haben in jubilirender Ausgegossenheit, nach ungetheilter Substanz, ungetheilter Allmächtigkeit der drei Personen in der Gottheit.» (Uebrigens gesteht Suso, dass, «wie der göttlichen Personen Dreifaltigkeit möge stehen in eines Wesens Einigkeit, niemand mit Worten vorbringen könne.» Ebend. S. 247.) Vgl. *Schmidt* in den Stud. und Kritt. 1840, S. 43. — Aehnlich (doch schon mehr begriffsmässig) *Ruysbroek*, dessen Lehre von der Trinität sich zusammengestellt findet in *Engelhardts* Monogr. S. 174—177. Nach ihm sind in Gott vier *abgründige* Eigenschaften. «Er fliesset aus Natur aus durch Weisheit und Liebe, er ziehet nach innen durch Einheit und Wesenheit. Die ewige Wahrheit wird aus dem Vater gezeugt, die ewige Liebe fliesset aus Vater und Sohn aus. Das sind die beiden emanirenden Eigenschaften Gottes. Die Einheit der göttlichen Natur zieht die drei Personen durch das Band der Liebe nach innen, und die göttliche Weisheit umfasst die Einheit in einer gewissen Ruhe mit einer gewissen geniessenden Umarmung in wesentlicher Liebe. Das sind die hineinziehenden Eigenschaften Gottes.»

[14]) *Hugo von St. Victor* findet in der *äussern Natur* die Andeutung der Trinität. Noch einen reinern Abdruck davon findet er in der *vernünftigen* Natur, im *Geiste,* dem die äussere Natur, die Körperwelt, nur zu Hülfe kommt; dort wirkliches Abbild, hier nur Zeichen. Wie die Trinität schon in der äussern Schöpfung sich kund gebe (Macht, Weisheit und Güte), zeigt er in der Schrift: de tribus diebus T. I, fol. 24—33. Vgl. de sacram. P. III, lib. I, c. 28. *Liebner* S. 375. Der dialektischen Entwicklung nach schliesst sich übrigens Hugo an seine Vorgänger Augustin und Anselm an, nur geschieht es mit mehr poetischer Fülle des Ausdrucks, wie sie den Mystikern eigen ist, besonders in der Schrift de tribus diebus. Ueberhaupt unterschied sich Hugo dadurch von Anselm, «*dass er, sich in einer gewissen Entfernung haltend, mehr bei einem allgemein schwebenden Ausdruck blieb, bei dem er weniger Gefahr lief*» *Liebner* S. 381. Merkwürdig und dem sonstigen Geiste der Mystik fremd, aber ächt scholastisch ist die Beantwortung der Frage: *Warum* die Schrift (?) *) gerade besonders dem Vater die Macht, dem Sohne die Weisheit, und dem heil. Geiste die Güte zugetheilt habe, da Macht, Weisheit, Güte allen diesen dreien gleich wesentlich und ewig seien. «Wenn die Menschen» heisst es «von Vater und Sohn in Gott hörten, so

---

*) Es braucht wohl nicht erwähnt zu werden, wie an diesem willkürlichen Vertheilen der Eigenschaften auf die drei Personen die Schrift ganz unschuldig ist. Mit demselben, wenn nicht mit grösserm Rechte hätte man den Sohn die Liebe und den Geist die Weisheit oder die Kraft nennen können. Blos die Zurückführung des Logosbegriffs auf den der Sophia im A. T. und die überwiegende speculative Richtung (wonach die *Intelligenz* allem vorausging) führte zu dieser Consequenz des Sprachgebrauchs.

konnten sie, nach menschlichen Verhältnissen, sich den Vater alt und betagt, mithin schwächer als den Sohn, den Sohn hingegen jugendlich und unerfahren, mithin nicht so weise als den Vater denken. Um dem zuvorzukommen, hat nun die Schrift mit weiser Vorsicht gerade dem Vater die Macht und dem Sohne die Weisheit zugeschrieben. Ebenso konnten die Menschen, wenn sie von Gott dem heiligen Geiste (Spiritus) hörten, sich unter demselben ein schnaubendes, hochfahrendes Wesen denken und zurückschrecken vor seiner vermeintlichen Härte und Grausamkeit. Da kam nun aber die Schrift und besänftigte sie, und nannte gerade den Geist gütig und milde.» (de sacram. c. 26) bei *Liebner* S. 381 u. 382 (auch das Weitere zu vergleichen). Im Uebrigen weist Hugo die spitzfindigen Fragen zurück, und ist sich des Bildlichen in der Sprache bewusst. — Auch *Richard* ging in seinem Buche (de trinitate) im Grübeln nicht so weit, als manche der übrigen Scholastiker. Er schliesst sich zwar auch an die Trias von Macht, Weisheit und Liebe an, legt aber den hauptsächlichsten Nachdruck auf die letztere, und erklärt sich auch die Erzeugung des Sohnes aus ihr: Im höchsten Gute ist die Fülle und die Vollkommenheit der Güte, also auch die höchste Liebe; denn es giebt nichts Vollkommneres als die Liebe. Die Liebe (amor) muss aber, um Huld (charitas) zu sein, nicht auf sich, sondern auf anderes gehen. Wo also keine Mehrheit der Personen ist, kann keine Huld sein. Die Liebe gegen die Geschöpfe reicht nicht hin; denn Gott kann nur lieben, was der *höchsten* Liebe würdig ist. Liebte Gott blos sich selbst, so wäre auch dies die höchste Liebe nicht; er bedarf also zur höchsten Liebe einer Person, welche Gott ist u. s. w. Nun aber ist auch dies noch nicht die höchste Liebe. Die Liebe fordert Gesellschaft. Beide (sich einander liebende) Personen wünschen, dass ein Dritter eben so sehr geliebt werde, als *sie* sich gegenseitig lieben; denn keine Gesellschaft in der Liebe leiden zu wollen, wäre ein Zeichen von Schwäche. So lieben denn immer zwei Personen in der Dreieinigkeit einstimmig eine dritte. Die Fülle der Liebe fordert auch die höchste Vollkommenheit, daher die Gleichheit der Personen... Es ist in der Dreieinigkeit kein Grösseres und kein Kleineres, zwei nicht grösser als eine, drei nicht grösser als zwei. Dieses Verhältniss ist freilich unbegreiflich u. s. f. S. auch die Stelle de trin. I, 4 (bei *Hase*, Dogmatik S. 637) und vgl. *Engelhardt* a. a. O. S. 108 ff. *Baur*, Trin. II, S. 536 ff. *Meier* S. 292. — Auch die übrigen an die Mystik sich anlehnenden Scholastiker lehrten auf ähnliche Weise. So *Bonaventura* itinerar. mentis c. 6. *Raimund von Sabunde* c. 49 *). Vgl. auch *Gerson*, sermo I. in festo S. Trin. (bei *Ch. Schmidt* p. 106).

[15]) Höchst sinnreich weist *Savonarola* (triumphus crucis lib. III, c. 3 p. 192—196; bei *Rudelb.* S. 366. 367) in allen Creaturen eine gewisse *Procession* oder *Emanation* nach. Je edler und höher diese Creaturen sind, desto vollkommener ist die Procession, je vollkommener, desto

---

*) Ueber *Raimunds* Trinitätslehre s. *Matzke* S. 54 ff. Unter anderm vergleicht er die drei Personen den drei Formen des Verbums: der Vater ist das Activum, der Sohn das Passivum, der h. Geist das verbum impersonale! *Matzke* S. 44.

innerlicher. Nimm Feuer und führe es zum Holze hin: es zündet dieses an und macht es sich gleich (Assimilation). Aber diese Procession ist sehr äusserlich; denn die Kraft des Feuers wirkt ganz nach aussen hin. Nimm eine Pflanze, und du wirst sehen, dass die Kraft des Lebens innerhalb der Pflanze wirkt, die Feuchtigkeit, welche sie von der Erde an sich zieht, in die Substanz der Pflanze verwandelt, und zuletzt die Blüthe heraustreibt, welche inwendig war. Diese Procession ist viel innerlicher, als die des Feuers; doch noch nicht ganz innerlich, denn sie zieht die Feuchtigkeit an sich von aussen und bringt die Blume äusserlich hervor, und obgleich die Blume mit dem Baume vereinigt ist, wird doch wiederum die Frucht von der Blume nach aussen abgesetzt und löst sich vom Baume ab. — Höher stehen die Potenzen des Gefühllebens. Ich sehe ein Bild und es kommt eine Procession und Emanation von diesem Bilde, welche das Auge bewegt: dieses stellt die Sache der Einbildungskraft oder dem Gedächtnisse vor; doch bleibt die Procession innen, obgleich sie von aussen kommt. Noch höher die Potenzen der Intelligenz, wo Einer, nachdem er etwas vernommen, sich innerlich im Geiste den Begriff davon bildet und sich dessen freut, woraus eine Liebe entsteht, die auch im Denkvermögen bleibt. Freilich ist auch hier noch etwas Aeusserliches (die Wahrnehmung). Doch lässt sich von dieser höchsten und innerlichsten Procession weiter schliessen auf Gott, der alle Vollkommenheit in sich vereinigt, so dass der Vater aus sich gleichsam einen Begriff hervorbringt, der sein ewiges Wort (Logos), und dass von dem Vater und dem Sohne die Liebe ausgeht, welche der heilige Geist ist. Diese Procession ist die vollkommenste, weil sie durchaus nicht von aussen kommt und weil sie in Gott bleibt *). Vgl. *Meier,* Savonarola S. 248 ff.

[16]) *Wessel,* de magnitud. passion. c. 74, p. 606 (bei *Ullm.* S. 206): «In unserm innern Menschen, der nach dem Bilde und der Aehnlichkeit Gottes geschaffen ist, findet sich eine gewisse Dreieinheit: der Verstand (mens), die Vernunft (intelligentia) und der Wille (voluntas). Diese drei sind gleicherweise unfruchtbar, unthätig, träge, wenn sie von ihrem Urbilde verlassen sind. Unser Verstand ohne Weisheit ist wie das Licht ohne Auge, und welches wäre diese Weisheit, wenn nicht Gott der Vater? **) Das Wort (der Logos) ist das Gesetz und die Richtschnur unserer Urtheile, und lehrt uns in Demuth uns selbst schätzen nach der Wahrheit der Weisheit. Und der Geist beider, die göttliche Liebe, ist die Nahrung für den Willen (Spiritus amborum, Deus charitas, lac est voluntati) — woraus sich dann von selbst die praktische Anwendung ergab.

---

*) Auch *Savonarola* macht indessen sehr schön auf das Unzureichende unserer Begriffe aufmerksam: «Gott macht es mit uns wie die Mutter mit ihrem Kindlein. Sie sagt nicht zu ihm: gehe hin und thue das; sondern sie neigt sich zum Kinde herab, und giebt ihren Willen durch abgebrochene Worte und durch Geberden zu erkennen. So neiget Gott sich zu unsern Begriffen herab.» S. *Rudelbach* a. a. O. S. 369.

**) Hier also heisst der *Vater* die *Weisheit:* bei den Scholastikern der *Sohn.* Vgl. oben Note 14.

Eine eigenthümliche Beziehung war auch die der *drei Personen* in der Trinität auf die *Entwicklung der Weltgeschichte*. Mit dem Gesetze, vom Vater (der Macht) gegeben, brach nach *Hugo von St. Victor* (de trib. dieb., bei *Liebner* S. 383 Anmerk.) der Tag der Furcht an; mit der Erscheinung Christi, des Sohnes (der Weisheit), der Tag der Wahrheit; mit der Eingiessung des heil. Geistes (der Liebe) der Tag der Liebe. Ein Fortschritt der Zeiten zu immer höherm Lichte! — *Amalrich von Bena* und die mystisch-pantheistischen Secten deuteten diese drei Zeiten, freilich auf ihre Weise, im Zusammenhange mit chiliastischen Erwartungen (vgl. die Eschatologie).

So sehr im Ganzen die Trinitätslehre unter die Mysterien gerechnet wurde, die uns nur durch Offenbarung bekannt sind (vgl. §. 158), so wurde doch auch darüber gestritten, ob sich Gott auch dem natürlichen Bewusstsein als der dreieinige zu erkennen gebe, und in welcher Weise? Vgl. darüber *Baur*, Trin. II, S. 697 ff.

§. 171.

Lehre von der Schöpfung, Vorsehung, Weltregierung. Theodicee.

Das pantheistische System des *Johannes Scotus Erigena* [1]) fand keine Nachahmung bei den orthodoxen Scholastikern; vielmehr wurde von ihnen durchweg der Begriff einer Schöpfung aus Nichts festgehalten [2]). Den Missverstand, als ob das *Nichts* irgendwie die Ursache der Dinge wäre, suchten mehrere unter ihnen durch nähere Deutung dieses Satzes zu beseitigen [3]). — Die mosaische Schöpfungsgeschichte wurde theils buchstäblich, theils wieder allegorisch gefasst [4]). Im Ganzen blieb auch jetzt die Ansicht herrschend, dass die Welt ein Werk der Güte Gottes und vorzüglich um des Menschen willen vorhanden sei [5]), und wenn auch die Mystik leicht dahin führen konnte, das selbstständige Heraustreten der endlichen Creatur als ein sich Loslösen vom Schöpfer, mithin als Abfall zu betrachten, und dadurch die Schöpfung (manichäisch) zu einem diabolischen Werke zu stempeln [6]), so ging doch das Gemüth dieser frommen Denker wieder in schöner, heiterer Dichtung auf beim Anblicke der Werke Gottes, so dass sie sich in anbetender Bewunderung verloren [7]), während der müssige Grübelgeist des Scholasticismus auch hier in wunderliche Fragen sich verstieg [8]). — Ueber das Böse in der Welt erklären sich die Scholastiker meist

in der Weise Augustins, indem sie entweder (wie Thomas von Aquino) das Böse als eine Abwesenheit des Guten und als nothwendig mitgehörend zu einer endlichen Welt betrachten, wobei indessen der Unterschied zwischen dem physischen Uebel und dem moralischen Bösen (Uebel der Strafe und Uebel der Verschuldung) festgehalten wird [9]), oder indem sie mit Chrysostomus einen doppelten Willen Gottes annehmen (voluntas antecedens et consequens) [10]).

[1]) Vgl. oben §. 165, Note 1, u. de divis. nat. II, c. 19 bei *Münscher, v. Cölln* S. 63.

[2]) Gott ist nicht nur Bildner (factor), sondern Schöpfer, Urheber (creator) der Materie. So lehrt *Hugo von St. Victor* (Prolog. c. 1; *Liebner* S. 355), und dabei blieben auch die Uebrigen. Blos bei den Platonikern fand die frühere origenistische Ansicht wieder Anklang.

[3]) Schon *Fredegis von Tours* vertheidigte die Realität des Nichts, als die unendliche Gattung, aus der alle übrigen Gattungen der Dinge ihre Form haben; vgl. dessen Schrift: de nihilo, u. *Ritter* VII, S. 189 ff. — *Alexander Halesius* unterscheidet (summ. P. II, quæst. 9, membr. 10) zwischen einem nihilum privativum und negativum, worüber *Münscher, v. Cölln* S. 61. 62. — *Thomas von Aquino* (P. I, qu. 46, art. 2) bezeichnet die Schöpfung aus Nichts als Glaubensartikel (credibile), aber nicht als einen Gegenstand des Wissens und der Beweisführung (non demonstrabile vel scibile). Qu. 45, art. 2: Quicunque facit aliquid ex aliquo, illud, *ex quo* facit, præsupponitur actioni ejus et non producitur per ipsam actionem.... Si ergo Deus non ageret, nisi ex aliquo præsupposito, sequeretur, quod illud præsuppositum non esset causatum ab ipso. Ostensum est autem supra, quod nihil potest esse in entibus nisi a Deo, qui est causa universalis totius esse. Unde necesse est dicere, quod Deus ex nihilo res in esse producit. Vgl. *Cramer* VII, S. 415 ff. *Baur,* Trin. II, S. 716: «*Dass ihm das Werden, das als Schöpfung aus Nichts bezeichnet wird, kein unmittelbarer Sprung aus dem Nichtssein in das Sein ist, giebt er schon dadurch zu verstehen, dass er Gott als die urbildliche Ursache aller Dinge betrachtet.*» Quæst. 44, art. 2: Dicendum, quod Deus est prima causa exemplaris omnium rerum.... Ipse Deus est primum exemplar omnium. — Wenn bei Thomas und noch mehr bei *Albert d. Gr.* der Emanationsbegriff in den Begriff der Schöpfung hineinspielt (*Baur* a. a. O. S. 723 ff.), so hält dagegen *Scotus* einfach darauf, dass Gott das primum efficiens ist; doch unterscheidet er zwischen einem esse existentiæ und esse essentiæ; beide lassen sich aber in der Wirklichkeit nicht trennen und letzteres hat das erstere zu seiner Voraussetzung, s. lib. II, dist. 1, qu. 2 und andere Stellen bei *Baur* a. a. O. S. 726 ff.

[4]) So meint *Hugo von St. Victor,* die Bildung der formlosen Materie in sechs Tagen lasse sich wörtlich nehmen. Der allmächtige Gott hätte es zwar auch anders machen können; allein er wollte gerade auf diese Weise den vernünftigen Wesen vorbildlich zeigen, wie auch sie aus moralischer Ungestalt zu moralischer Wohlgestalt gebildet werden müssen.... In der Bildung des Lichtes vor allem weitern Werk deutete er an, dass ihm überhaupt Werke der Finsterniss nicht gefallen. Mit der Scheidung des Lichtes von der Finsterniss schieden sich zugleich die bösen Engel von den guten. Gott sah das Licht, dass es gut war, und dann erst schied er es von der Finsterniss. So müssen auch wir vorher zusehen, dass unser Licht gut sei, und dann erst unterscheiden u. s. w. Die Beobachtung, dass in der Genesis beim zweiten Tagewerk das וַיַּרְא אֱלֹהִים כִּי־טוֹב fehlt, führt den mystischen Scholastiker zu einer weitern Untersuchung über den Grund dieser Weglassung. Er findet ihn in der Zweizahl, die eine böse Zahl ist, weil sie der Abfall ist von der Einheit. Auch heisst es von den obern Wassern nicht ebenso, wie von den untern, dass sie an *einen* Ort gesammelt worden — weil die Liebe Gottes (das Himmelswasser) ausgegossen ist in unsre Herzen durch den heil. Geist. Diese muss sich ausbreiten und immer höher steigen; die untern Wasser aber (die niedern Begierden der Seele) müssen zusammengehalten werden. Die Fische und Vögel sind aus *einer* Materie, und werden doch an verschiedene Orte gewiesen: Bild der aus *einer* Masse der verderbten Natur Erwählten und Verworfenen, s. *Liebner* S. 256. 257. — Bruder *Berthold* sieht in den drei ersten Tagewerken der Schöpfung den Glauben, die Hoffnung und die Minne (Liebe); bei *Kling* S. 462. 463.

[5]) *Joh. Dam.* de fide orth. II, 2 (nach Greg. Naz. und Dion. Areop.): Ἐπεὶ οὖν ὁ ἀγαϑὸς καὶ ὑπεράγαϑος Θεὸς οὐκ ἠρκέσϑη τῇ ἑαυτοῦ ϑεωρίᾳ, ἀλλ' ὑπερβολῇ ἀγαϑότητος εὐδόκησε γενέσϑαι τινὰ τὰ εὐεργετηϑησόμενα, καὶ μεϑέξοντα τῆς αὐτοῦ ἀγαϑότητος, ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι παράγει καὶ δημιουργεῖ τὰ σύμπαντα, ἀόρατά τε καὶ ὁρατά, καὶ τὸν ἐξ ὁρατοῦ καὶ ἀοράτου συγκείμενον ἄνϑρωπον. — *Petr. Lomb.* sentent. II, dist. I C: Dei tanta est bonitas, ut summe bonus beatitudinis suæ, qua æternaliter beatus est, alios velit esse participes, quam videt et communicari posse et minui omnino non posse. Illud ergo bonum, quod ipse erat et quo beatus erat, *sola bonitate, non necessitate* aliis communicari voluit.... Litt. D: Et quia non valet ejus beatitudinis particeps existere aliquis, nisi per intelligentiam (quæ quanto magis intelligitur, tanto plenius habetur), fecit Deus *rationalem creaturam*, quæ summum bonum intelligeret et intelligendo amaret et amando possideret ac possidendo frueretur..... Litt. F: Deus perfectus et summa bonitate plenus, nec augeri potest nec minui. Quod ergo rationalis creatura facta est a Deo, referendum est ad creatoris bonitatem et ad creaturæ utilitatem. Vgl. *Alan. ab Ins.* II, 4 (bei *Pez* T. I, p. 487. 488). — Auch *Hugo von St. Victor* sagt c. I (bei *Liebner* S. 357. 358): «Die Schöpfung der Welt hatte den Menschen, die des Menschen *Gott* zum Endzwecke. Die Welt sollte dem Menschen, und der Mensch Gott dienen, das letztere jedoch nur zu des Menschen eignem Vortheil, der in diesem Dienst seine Seligkeit

finden sollte, da der allgenugsame Gott selbst fremden Dienstes nicht bedurfte, so dass dem Menschen beides, d. i. Alles zuflösse, das Gut unter ihm und das Gut über ihm, jenes zur Nothdurft, dieses zur Seligkeit, jenes zum Nutzen und Gebrauch, dieses zum Genuss und Besitz. So war der Mensch, obgleich später geschaffen, doch Ursache von allem unter ihm, und *daher* die hohe Würde der menschlichen Natur.» — *Thomas von Aquino* setzt in Gott keinen andern Zweck, als die Mittheilung seines Wesens. Summæ P. I, qu. 45, art. 4: Primo agenti, qui est agens tantum, non convenit agere propter acquisitionem alicujus finis: sed intendit solum communicare suam perfectionem, quæ est ejus bonitas. Et unaquæque creatura intendit consequi suam perfectionem, quæ est similitudo perfectionis et bonitatis divinæ. Sic ergo divina bonitas est finis rerum omnium..... Et ideo ipse solus est maxime liberalis, quia non agit propter suam utilitatem, sed solum propter suam bonitatem. Vgl. *Cramer* VII, S. 414. 415. *Baur*, Trin. II, S. 731. 732. *Ritter* VIII, S. 284 ff.

[6]) So sind dem Verfasser der Deutschen Theologie (gleich Cap. I.) Creatürlichkeit, Geschaffenheit, Ichheit, Selbstheit synonyme Begriffe mit Weltliebe, Creaturliebe, eigner Liebe, eignem Willen, natürlichem fleischlichen Sinne und fleischlicher Lust. Die Creatur muss ausgehen, soll Gott eingehen. Es ist ihm Sünde, wenn man «die geschaffenen Dinge für *etwas* hält und achtet, die doch — *nichts* sind». Freilich erklärt das Folgende, dass die geschaffenen Dinge ihr Sein nur in Gott haben: «Ausser dem Vollkommenen oder ohne dasselbe ist kein wahres Wesen, und hat kein Wesen anders denn in dem Vollkommenen, sondern es ist ein Zufall oder ein Glanz und Schein, der kein Wesen ist oder kein Wesen hat, ohne im Feuer, daraus der Schein ausgehet, nicht anders, als wenn ein Glanz vom Feuer oder Licht oder der Sonne ausgehet oder ausfleusst.» — Die manichäische Ansicht zog sich besonders durch die *Ketzergeschichte* des Mittelalters hindurch. So sagt der Franciscaner *Berthold* in einer Predigt (bei *Kling* S. 305; *Wackernagel,* Leseb. I, Spr. 678): Sô sprechent ettelîche kezer und gleubent sîn, daz der tiufel den menschen geschüefe, dô geschüef unser herre die sêle drin. Vgl. *Ermengardi* opusc. contra hæreticos, qui dicunt et credunt mundum istum et omnia visibilia non esse a Deo facta, sed a Diabolo, von *Gretser* herausg. in bibl. max. PP. T. XXIV, p. 1602. *Gieseler,* KG. II, 2 S. 501.

[7]) *Heinrich Suso* (c. 54; bei *Diepenbrock* S. 208): «Nun lass uns eine Weile allhier bleiben, und lass uns speculiren den hohen würdigen Meister in seiner Gethat. Lug über dich und um dich, in die vier Enden der Welt, wie weit, wie hoch der schöne Himmel ist in seinem schnellen Lauf, und wie adelig ihn sein Meister gezieret hat mit den sieben Planeten, deren ein jeglicher ohne allein den Mond viel grösser ist, denn alles Erdreich; und wie er gepreiset (geschmückt) ist mit der unzähligen Menge des lichten Gestirns. Ach, so die schöne Sonne ungewölket heiterlich aufbricht in der sommerlichen Zeit, was sie dann emsiglich Frucht und Gutes dem Erdreich giebt; wie Laub und Gras aufdringen, die schönen Blumen lachen, Wald und Haide und Auen von

der Nachtigall und der kleinen Vöglein süssem Gesang wiederhallen, alle Thierlein, die von dem argen Winter verschlossen waren, sich hervormachen und sich freuen und sich zweien, wie in der Menschheit Jung und Alt von wonnegebärender Freude sich fröhlich geberden. *Ach, zarter Gott, bist du in deiner Creatur also minniglich, wie bist du dann in dir selbst so gar schön und wonniglich!* — Lug fürbass, ich bitte dich, und schaue die vier Elemente, Erdreich, Wasser, Luft und Feuer, und alles das Wunder, das darin ist von mancherlei Ungleichheit, von Menschen, von Thieren, von Vögeln und Fischen und Meerwundern, das rufet und schreit allesammt Lob und Ehre der grundlosen Ungemessenheit, die in dir ist! Herr, wer erhält dies alles? wer speiset es? Du beräthst es alles, ein Jegliches in seiner Weise, Gross und Klein, Reich und Arm, du Gott, du thust es, du Gott wahrlich Gott bist!»

[8]) *Joh. Dam.* de fid. orth. II, 5 sqq. handelt die ganze Naturwissenschaft (Kosmographie, Astronomie, Physik, Geologie u. s. w.), so weit sie ihm bekannt war, in dem locus de creatione ab, und ihm folgten hierin auch die Scholastiker. Vgl. *Cramer* VII, S. 388 ff. — Indem man aber die Naturforschung in das Gebiet der Dogmatik hineinzog, glaubte man auch ihr durch die Kirchenlehre Fesseln anlegen zu können. So wurde es möglich, dass z. B. zu Bonifacius' Zeit die Behauptung des Priesters Virgilius, es gebe Antipoden, als eine Ketzerei angesehen wurde, s. *Schröckh* XIX, S. 219. 220.

Ein Zusatz zu der Lehre von der Schöpfung ist die Beantwortung der Frage, ob die Schöpfung die Handlung blos *einer* Person sei? Mit der frühern Kirche entschieden sich auch die Lehrer dieser Periode dahin, dass alle *drei* Personen der Trinität an ihr Theil haben, *Thom. Aq.* qu. 45, art. 6. *Cramer* VII, S. 416. Uebrigens blieb auch dies mehr ein speculativer Satz. Ueberwiegend dachte man sich die Schöpfermacht im Vater, schon darum, weil man ihm die *Macht* zuwies; wenngleich auch z. B. in dem Liede: Veni Creator Spiritus — der praktisch-liturgische Ausdruck variirte.

[9]) Schon *Anselm* lehrte, dass *diese* Welt die beste sei (omne quod est, recte est), dial. de ver. c. 7, und ebenso stimmte *Abälard* dem Plato bei (im Timæus): Deum nullatenus mundum meliorem potuisse facere, quam fecerit (introd. ad theol. III, c. 5; bei *Münscher, v. Cölln* S. 70); doch wurde dieser Satz von Andern bestritten (vgl. §. 167, Note 7). — Nach *Alexander von Hales* hat jedes Individuum seine eigne Vollkommenheit, wenn es auch in Rücksicht auf das Ganze unvollkommen scheinen sollte; s. *Cramer* VII, S. 413. — Ueber das Wesen des Bösen spricht sich *Thomas von Aquino* qu. 48 u. 49 ganz im augustinischen Sinne aus: Das Böse ist nichts für sich selbst Bestehendes, sondern Abwesenheit und Mangel des Guten. Auch ist das Böse nöthig, damit ein *Gradunterschied* möglich sei, ja die Unvollkommenheit der einzelnen Dinge gehört sogar zur Vollkommenheit der Welt (summ. P. I, qu. 48, art. 2; bei *Münscher, v. Cölln* S. 74. *Cramer* S. 420 ff.). Sehr wohl weiss aber Thomas das sittliche Böse hiervon auszunehmen. Dieses ist nicht blos Mangel, sondern es fehlt dem sittlich-bösen Individuum etwas, *was ihm nicht fehlen sollte;* darum kommt auch der Begriff des Bösen dem Uebel der Verschuldung (malum culpæ) mehr zu,

als dem Uebel der Strafe (malum pœnæ). (Vgl. Tertull. advers. Marc. II, 14.)

[10]) Die Lehre von der *Vorsehung* und der *Theodicee* wurde von den Scholastikern gewöhnlich bei den Eigenschaften Gottes, und zwar beim göttlichen Willen verhandelt. Ja nach *Hugo von St. Victor* ist die Vorsehung Gottes selbst eine Eigenschaft, nämlich *die* Eigenschaft Gottes, nach welcher er für alles sorgt, was er geschaffen hat, nichts verlässt, was ihm angehört, und jedem giebt, was ihm zukommt und recht ist. Von der *Anordnung* (dispositio) Gottes hängt es nun ab, *dass* das Gute geschieht, und wie es geschieht. Nicht so das Böse. Nur *wie* dieses geschieht, hängt von Gott ab, nicht *dass* es geschieht; denn Gott thut nicht das Böse selbst; wenn es aber geschehen ist, lässt er es nicht ungeordnet (malum ordinabile est), de sacram. c. 19—21; bei *Liebner* S. 366. *Cramer* S. 274 ff. Ueber das θέλημα προηγούμενον u. s. w. vgl. Bd. I, S. 303 und *Joh. Damasc.* de fide orth. II, 29. Das θέλημα προηγούμενον (antecedens) nannten die Scholastiker auch voluntas beneplaciti, das ἑπόμενον (consequens) auch voluntas signi (Willenszeichen, Willensäusserung). Vgl. *Liebner,* Hugo von St. Victor S. 386. *Petr. Lomb.* lib. I, dist. 45 F. *Alex.* summ. P. I, qu. 36, membr. 1. — *Thomas von Aquino* leugnet das einemal, dass das Böse von Gott komme, das andremal giebt er es zu. Sofern das Böse einen Mangel voraussetzt, kann es nicht in Gott liegen; denn Gott ist die höchste Vollkommenheit. Sofern es in der Corruption gewisser Dinge besteht, diese Corruption aber selbst wieder zur Vollkommenheit des Universums gehört, so kommt es allerdings ex consequenti und quasi per accidens aus Gott. Wir können des Thomas Theodicee in den Satz zusammenfassen, summa theol. P. I, qu. 15, art. 3: Malum cognoscitur a Deo non per propriam rationem, sed per rationem boni. Vgl. *Baur,* Trin. II, S. 734 ff. *Ritter* VIII, S. 285 und die dort weiter angeführten Stellen. *Münscher, v. Cölln* S. 72. 73. *Cramer* S. 264 ff.

§. 172.

Engel und Teufel.

An die von dem Pseudo-Dionys gegebene Classification der Engel schlossen sich *Johann von Damascus* u. a. [1]) an. Dass die Engel geistige Substanzen und gut geschaffen seien, wurde auf der lateran. Synode (1215) von Innocenz III. als Kirchendogma ausgesprochen [2]). In Betreff der nähern Bestimmungen aber über das Wesen und die Geschäfte der Engel, über ihr Verhältniss zu Gott, zur Welt, zu den Menschen und zur Erlösung blieb manches der dichtenden und ahnenden Speculation über-

lassen, die denn nicht selten in das Bunte sich verlor [3]). Tiefer noch in den germanischen Volksglauben griff die Vorstellung vom Teufel ein, die bald auf eine schauerliche Weise mit dem Zauber- und Hexenglauben des Mittelalters in Verbindung trat, bald aber auch wieder leicht und humoristisch gefasst, in Sagen und Volksmährchen verwebt wurde [4]). Diese lebendige und nationale Auffassung des Teufels kommt dogmengeschichtlich eben so sehr in Betracht, als die schulgerechten, meist auf frühern Bestimmungen ruhenden Theoreme der Scholastiker [5]). Von religiöser Bedeutung ist immer nur das, dass der Teufel niemand zum Bösen zwingen kann, während er selbst ewig der Verdammniss preisgegeben ist [6]). Er und die mit ihm verbundenen bösen Geister fühlen ihre Strafe, freuen sich aber zugleich über die Qual der Verdammten: dies ihre einzige, der teuflischen Gesinnung würdige Entschädigung [7]).

[1]) De fide orth. II, 3. Die Scholastiker folgten meist dieser Eintheilung. So werden von *Hugo von St. Victor* die pseudo-dionysischen Engelordnungen und -namen (de sacram. I, 5) «*nur ganz kurz genannt und erklärt; ein Beweis von Hugo's richtigem Gefühl!*» *Liebner* S. 395. Vgl. *Lomb.* sent. lib. II, dist. 9 A. *Thom. Aq.* summ. P. I, qu. 108; bei *Münscher, v. Cölln* S. 65.

[2]) Conc. lateran. IV, c. I. bei *Mansi* T. XXII, p. 982. *Münscher, von Cölln* a. a. O.

[3]) Mit Augustin nahmen die meisten Scholastiker an, dass die Engel *mit* der übrigen Natur und nur insofern *vor* ihr geschaffen seien, als sie ihr an Würde vorangehen. So *Hugo von St. Victor* (bei *Liebner* c. 28 u. 29, S. 392) und *Alexander von Hales, Thomas von Aquino, Bonaventura* u. s. w. (bei *Cramer* VII, S. 426). — Die Engel unterscheiden sich von den menschlichen Seelen 1. physisch (sie brauchen nicht nothwendig einen Körper); 2. logisch (sie gelangen nicht durch Schlüsse zur Erkenntniss); 3. metaphysisch (sie denken nicht durch Bilder, sondern vermöge unmittelbarer Anschauung); 4. theologisch (sie können nicht schlimmer und besser werden), welchen letztern Satz jedoch Alexander von Hales nur mit Schüchternheit behauptet. Als unkörperliche Creaturen sind sie nicht aus Form und Materie zusammengesetzt; gleichwohl ist bei ihnen actus und potentia nicht identisch, wie bei Gott. Auch giebt es (nach Thomas) nicht zwei Engel von derselben Species, worin ihm jedoch Duns Scotus widerspricht. Es wurde gefragt: ob das Denken die Substanz des Engels ausmache? Dies wird

verneint. Gleichwohl ist nach Thomas das Denken des Engels nie blos ein potentielles, sondern zugleich ein actuelles. Das Erkennen der Engel ist ein rein apriorisches, und je höher ein Engel steht, desto allgemeiner sind die Begriffe, durch die er erkennt. Nach Scotus dagegen haben die Engel ein empirisches Erkenntnissvermögen (intellectum agentem et possibilem). Nach Andern ist ihre Erkenntniss entweder eine matutina (cognitio rerum in verbo), oder vespertina (cognitio rerum in se), oder endlich meridiana (aperta Dei visio). Vgl. *Bonaventura,* compend. II, c. 15. Uebrigens reicht die Erkenntniss der einen Engel weiter, als die der andern. So haben die einen das Geheimniss der Menschwerdung vorhergewusst, die andern nicht. Die Engel haben auch eine Sprache; aber keine sinnliche, sondern eine intellectuelle. Sie haben einen Ort, d. h. sie sind nicht allgegenwärtig wie Gott, aber bewegen sich unendlich schnell von einem Orte zum andern, und durchdringen die Räume leichter als der Mensch. Es wurde gefragt: ob sie Wunder thun können? ob ein Engel auf des andern Willen Einfluss habe? S. *Cramer* a. a. O. (meist nach Alexander von Hales und Thomas Aq.) u. *Baur,* Trin. II, S. 751 ff. — Auch die Idee der *Schutzengel* wurde von *Petr. Lomb.* u. a. festgehalten; s. sent. II, dist. II A. (*Münscher, v. Cölln* S. 66). Seltsam ist auch die Vorstellung von einem *Hass* der Engel gegen die sündigen Menschen, wovon *Berthold* in einer seiner Predigten spricht (bei *Kling* S. 18. 20): Täglich rufen sie beim Anblick der Sünder: Herr, lass uns sie tödten! Er aber beschwichtigt sie und ermahnt sie, das Unkraut wachsen zu lassen unter dem Weizen. — Die Verständigern unter den Scholastikern entschlugen sich indessen der weitern Fragen auf diesem Gebiete. So *Hugo von St. Victor:* «*Wir wandeln unter diesen Dingen gleichsam mit verbundenen Augen schüchtern umher und tasten mit dem Sinne unserer schwachen Erkenntniss nach dem für uns Unbegreiflichen.*» *Liebner* S. 393. — Gleicherweise *Tauler,* Pred. auf St. Michaelis (Bd. III, S. 145): «Mit welchen Worten man möge und soll reden von diesen lautern Geistern, das weiss ich nicht, denn sie haben weder Hände, noch Füsse, noch Bilde, noch Form, noch Materie, und welches Wesen dieser keines hat, das kann kein Sinn begreifen; wie sollte man davon sprechen können? *Was* sie sind, das ist uns unbekannt, und das ist kein Wunder, denn wir kennen uns selbst nicht, unsern Geist, von dem wir Menschen sind und von dem wir alles haben, was wir Gutes haben: wie sollten wir denn diesen überschwenglichen Geist erkennen, dessen Adel fern übertrifft allen Adel, den die Welt mit einander haben mag. *Darum reden wir von ihren Werken gegen uns, und nichts von ihrem Wesen.*» Gleichwohl schliesst sich Tauler mit seiner Zeit an die hierarchia cœlestis des Dionys an.

[4]) «*Auffallend ist es, dass der Teufel im Mittelalter viel von seiner Furchtbarkeit und Grässlichkeit verloren zu haben und mehr die Rolle eines verschmitzten Betrügers und lustigen Gesellen zu spielen scheint... ein bocksähnlicher Faun, der mehr verlacht als gefürchtet ist.*» *Augusti,* DG. S. 320. Vgl. *Grimm,* deutsche Mythologie S. 549 ff. *Hase,* Gnosis I, S. 263. *Koberstein,* Sage vom Wartburgkriege S. 67. 68. (Die Hexen-

processe kamen erst gegen Ende unserer Periode, im 15. Jahrhundert, recht in Gang, und von da an wurde auch der Glaube an die Macht des Teufels unheimlicher und furchtbarer.)

[5]) Ueber den Fall des Teufels schrieb *Anselm* eine eigene Abhandlung (de casu Diaboli). Seine Hauptidee c. 4 ist: Peccavit volendo aliquod commodum, quod nec habebat, nec tunc velle debuit, quod tamen ad augmentum beatitudinis esse illi poterat.... Peccavit et volendo quod non debuit, et nolendo quod debuit, et palam est, quia non ideo voluit, quod volendo illam [justitiam] deseruit... At cum hoc voluit, quod Deus illum velle nolebat, voluit inordinate similis esse Deo — quia propria voluntate, quæ nulli subdita fuit, voluit aliquid. Solius enim Dei esse debet, sic voluntate propria velle aliquid, ut superiorem non sequatur voluntatem. Non solum autem voluit esse æqualis Deo, quia præsumsit habere propriam voluntatem, sed etiam major voluit esse, volendo, quod Deus illum velle nolebat, quoniam voluntatem suam supra voluntatem Dei posuit. — Die Meisten blieben dabei, dass der *Stolz* die Hauptursache des Falles gewesen; doch findet *Duns Scotus* den Ausdruck luxuria noch bezeichnender (lib. II, dist. 3, p. 544. *Baur*, Trin. II, S. 771 ff.). Nach Jes. 14, 2 wurde der Satan dem Lucifer identificirt, so dass nun auch diese Benennung des Teufels eine constante wird *). Zugleich zog nach Anselm (im Grunde schon nach Augustin, enchiridion c. 29) eben dieser Fall die Schöpfung des Menschen nach sich, die dafür einen Ersatz bieten und die in der Zahl der erwählten Geister entstandene Lücke wieder ausfüllen sollte (cur Deus homo c. 16—18). Dieser Gedanke ward auch von *Hugo von St. Victor* und *Petr. Lomb.*, jedoch etwas modificirt aufgefasst; s. *Liebner* S. 395. Nach *Alexander von Hales* fielen aus allen Klassen von Engeln etliche, doch ist die Zahl der gefallenen geringer, als derer, die aufrecht blieben. Nach *Duns Scotus* können sogar die gefallenen Engel sich bis zum Wollen des Guten erheben, aber es bleibt eben bei der volitio und kommt nie zur That (dist. 7, p. 577; *Baur* a. a. O. S. 786). Eigentliche Wunder können die bösen Engel so wenig als die guten thun; doch können sie auf die Körperwelt einwirken, wenn auch ihre Macht nicht so weit geht (wie der Volksglaube annahm), Menschen in andere Körper, z. B. in Wölfe oder Vögel zu verwandeln (s. *Cramer* S. 44). Die Scholastiker haben auch das Ihrige zur Aufklärung beigetragen!

[6]) *Thom. Aqu.* I, qu. 64. Besonders ist die Macht des Satans eingeschränkt seit der Erscheinung Christi (vgl. *Cramer* S. 447). Dass die bösen Engel auch wieder erlöst werden könnten (wie Orig. annahm), ist nach *Anselm* unmöglich. Cur Deus homo II, c. 21: Sicut enim homo non potuit reconciliari nisi per hominem Deum (siehe unten §. 179), qui mori posset..... ita angeli damnati non possunt salvari nisi per an-

---

*) *Bonaventura*, comp. II, 28: Dictus est autem Lucifer, quia præ cæteris luxit, suæque pulchritudinis consideratio eum excœcavit. Von den ältern Kirchenlehrern hat blos Euseb (demonstr. ev. IV, 9) die Beziehung des Lucifer auf den Teufel. Hieronymus und Augustin nennen ihn niemals so. Vgl. *Grimm* a. a. O. S. 550. Anm.

gelum Deum, qui mori possit.... Et sicut homo per alium hominem, qui non esset ejusdem generis, quamvis ejusdem esset naturæ, non debuit relevari, ita nullus angelus per alium angelum salvari debet, quamvis omnes sint unius naturæ, quoniam non sunt ejusdem generis sicut homines. Non enim sic sunt omnes angeli de uno angelo, quemadmodum omnes homines de uno homine. Hoc quoque removet eorum restaurationem, quia sicut ceciderunt nullo alio suadente, ut caderent, ita nullo alio adjuvante resurgere debent: quod est illis impossibile.

[7]) *Cramer* a. a. O. S. 448: «*Sie freuen sich wohl des Bösen und des Schadens, den sie den Menschen zufügen, aber diese Freude ist eine Freude voll Bitterkeit, und bereitet ihnen desto empfindlichere Strafen.*» Uebrigens ist nach *Joh. Wessel* (de magnit. pass. c. 38, p. 532; bei *Ullmann* S. 236) «das grösste und erste Elend für den Satan (den Drachen), klar zu wissen, dass Gott ewig selig in sich selbst ist.... Das zweite Elend ist, zu sehen an sich selbst und allen andern, dass Gott dem Lamme als Sieger einen Namen über alle Namen gegeben hat.... Das dritte Elend ist, dass der Satan selbst mit der ganzen Schaar der Finsterniss dem Lamme diese Siegeskrone bereitet hat.»

DRITTER ABSCHNITT.

Anthropologie.

---

§. 173.

Allgemeine Bestimmungen.

In der griechischen Kirche blieb es bei den frühern Bestimmungen der Väter, welche *Johannes Damascenus* sammelte und weiter ausführte [1]). Die dichotomistische Eintheilung des Menschen in Seele und Leib, an die er sich anschliesst, blieb auch bei den Abendländern die vorherrschende. Während aber *Johannes Scotus Erigena* die Körperlichkeit des Menschen und seine Creatürlichkeit überhaupt als eine Folge der Sünde betrachtete [2]), erkannten Joh. Damascenus und die Victoriner in der Ver-

bindung der Seele mit dem Leibe eine höhere Absicht Gottes und einen sittlichen Wink für den Menschen [3]). Der Creatianismus, der schon in der vorigen Periode dem Traducianismus den Sieg streitig gemacht hatte, erhielt noch nähere Bestimmungen [4]). Die Psychologie der Mystiker verwob sich in ihr ganzes, auf subjective Erfahrung begründetes System und führte jedenfalls mehr in die Tiefen religiöser Selbstbeobachtung zurück, als die nach aussen gekehrten Spitzfindigkeiten der Scholastiker [5]).

[1]) Wie man in die Lehre von der Schöpfung die Kosmologie hineinzog, so verband man mit der theolog. Lehre vom Menschen die ganze Psychologie und Physiologie, wobei man vorzüglich auf der Physik des Aristoteles fusste. So handelt *Joh. Damasc.* de fide orth. II, 12—28 von den vier Temperamenten (humoribus, χυμοῖς) des Menschen, entsprechend den vier Elementen der Welt, von den verschiedenen Seelenthätigkeiten u. s. f. Es bleiben ihm überall die Hauptbestimmungen der frühern Lehrer von der menschlichen *Freiheit* u. s. w. (Vgl. besonders c. 25—28.)

[2]) De div. nat. IV, 10: Non enim homo, si non peccaret, inter partes mundi administraretur, sed universitatem omnino sibi subditam administraret, nec corporeis his sensibus mortalis corporis ad illum regendum uteretur, verum sine ullo sensibili motu vel locali vel temporali, solo rationabili contuitu naturalium et interiorum ejus causarum facillimo rectæ voluntatis usu secundum leges divinas æternaliter ac sine errore gubernaret.

[3]) *Joh. Dam.* l. c. c. 12. — Nach *Hugo von St. Victor* (bei *Liebner* S. 395) ist die Verbindung der Seele mit dem Leib ein Vorbild der mystischen Verbindung Gottes mit dem Menschen. So auch nach *Richard* (bei *Engelhardt* S. 181). Auch der *Lombarde* (sent. lib. I, dist. 3. 9, u. lib. II, dist. 17) schloss sich dieser Meinung an. Eine ausführlichere Seelenlehre findet sich bei *Thomas von Aquino,* summa P. I, qu. 75—90 (*Cramer* VII, S. 473).

[4]) *Negativ,* gegen den Traducianismus, *Anselm* de conceptu virginali c. 7: Quod autem mox ab ipsa conceptione rationalem animam habeat (homo), nullus humanus suscipit sensus; *positiv* für den Creatianismus *Hugo von St. Victor* de sacram. P. VII, lib. I, c. 30: Fides catholica magis credendum elegit animas quotidie corporibus vivificandis sociandas de nihilo fieri, quam secundum corporis naturam et carnis humanæ proprietatem de traduce propagari. Vgl. *Liebner* S. 446. Besonders merkwürdige und abstruse Gründe gegen den Traducianismus führt *Rob. Pulleyn* an (bei *Cramer* VI, S. 474), und entschieden spricht sich für den Creatianismus der *Lombarde* aus, sent. lib. II, dist. 17 C: De

aliis (den Seelen nach Adam und Eva) certissime sentiendum est, quod in corpore creentur. Creando enim infundit eas Deus, et infundendo creat. — Einen Unterschied zwischen der anima sensitiva und intellectiva (ähnlich dem frühern zwischen ψυχή und πνεῦμα oder νοῦς) macht *Thomas Aq.* P. I, qu. 118, art. 1. Die erstere, als dem Physischen verwandte, pflanzt sich auch physisch fort, die letztere wird von Gott geschaffen. Genauere Bestimmungen giebt *Odo von Cambrai* (1113) de peccato originali lib. II (in maxima bibl. PP. Lugd. T. XXI, p. 230—234), vgl. *Schröckh* XXVIII, S. 436. Er bezeichnet den Creatianismus als die *rechtgläubige* Ansicht. — Popular anschaulich macht den Creatianismus der Bruder *Berthold* in seinen Predigten (bei *Kling* S. 209; *Grimm* S. 206): Als daz kint lebende wirt in sîner muoter lîbe, sô giuzet im der engel die sêle în, der almehtige got giuzet die sêle mit dem engel în. — Die Präexistenz der Seelen hatte noch einen Vertheidiger an *Fredegis von Tours* im 9. Jahrhundert, s. *Ritter* VII, S. 190. 191.

[5]) Ueber die mystische Psychologie der Victoriner s. *Liebner* S. 334 ff. Die drei erkennenden Grundkräfte der Seele sind imaginatio, ratio (eher Verstand, als Vernunft), intelligentia. Der ersten entspricht die cogitatio, der zweiten die meditatio, der dritten die contemplatio. — Eine Schrift, die den frühern Scholastikern sowohl, als den Mystikern zum Leitfaden diente, war die dem Hugo von St. Victor zugeschriebene, wahrscheinlich aber dem Abt *Alcherus von Stella* (1147) zugehörige Schrift: de anima libb. IV (in Opp. Hugonis ed. Rothomag. T. II, p. 132 sqq.; bei *Liebner* S. 493 ff. und *Engelhardt* DG. II, S. 119). — Ebenso schlossen sich *Bonaventura* und Gerson an diese Psychologie an. Auch bei dem erstern ist der Hauptbegriff das *Schauen*. Wir schauen alle Dinge in Gott durch ein übernatürliches Licht u. s. f. (vgl. oben §. 161). Auch *er* unterscheidet Empfindung, Einbildungskraft, Vernunft (Verstand), Intellectus, das Höchste im Geiste, und die Synteresis oder das Gewissen. — *Gerson* (de theol. myst. consid. X—XXV) theilt überhaupt das Wesen der Seele in zwei Grundkräfte (vis cognitiva et vis affectiva). Er ordnet dann wieder die erstere von oben herab also: intelligentia simplex (reines Anschauungsvermögen), ratio (Verstand), sensualitas (Vermögen der Sinnenerkenntniss). Sie verhalten sich wie contemplatio, meditatio, cogitatio. Die vis affectiva ist in ihrer höchsten Steigerung *Synteresis* *), dann appetitus rationalis, endlich appetitus animalis; s. *Hundeshagen* S. 37 ff. *Ch. Schmidt* p. 76 sqq.

---

*) Synteresis est vis animæ appetitiva suscipiens immediate a Deo naturalem quandam inclinationem ad bonum, per quam trahitur insequi motionem boni ex apprehensione simplicis intelligentiæ præsentati, bei *Liebner* S. 340. Vgl. *Bonavent.* comp. II, 51.

§. 174.

Unsterblichkeit der Seele.

Die Behauptung einiger früherer griechischer Lehrer, dass die ψυχή als solche nicht unsterblich sei, sondern erst in ihrer Verbindung mit dem πνεῦμα es werde, wurde in der griechischen Kirche von *Nicolaus von Methone* wiederholt [1]), und wenn auch von den Scholastikern des Abendlandes die Unsterblichkeit der Seele allgemein als eine *theologische* Wahrheit gelehrt wurde, so stritten sich doch die Hauptanführer ihrer Secten, *Thomas* und *Scotus*, darüber, ob auch in der Vernunft hinlängliche Beweisgründe für dieselbe zu finden seien [2]). *Raimund von Sabunde* gründete wie den Gottesglauben, so auch den Glauben an Unsterblichkeit auf die Idee der Freiheit und die Nothwendigkeit einer sittlichen Zurechnung [3]). Besonders aber bemühten sich die Platoniker gegen Ende unserer Periode, im Gegensatz gegen die Aristoteliker, die Unsterblichkeit der Seele zu erweisen [4]). Endlich wurde 1513 auf der lateranensischen Synode, die Leo X. halten liess, die natürliche Unsterblichkeit der Seele zu einem kirchlichen Glaubenssatze gestempelt, und die Unterscheidung zwischen theologischen und philosophischen Wahrheiten als eine unstatthafte beseitigt [5]).

[1]) *Joh. Dam.* lehrte de fide orth. II, 12 (p. 179 *Le Quien*) einfach von der Seele, sie sei ἀθάνατος. Dagegen *Nicolaus von Methone* (refut. p. 207. 208; bei *Ullmann* S. 89 u. 90): «Nicht jede Seele ist unvergänglich und unsterblich, sondern nur die vernünftige, höher-geistige und göttliche, welche vermittelst der Theilnahme an der Gnade durch die Tugend vollendet ist; denn die Seelen der unvernünftigen Wesen und noch mehr der Pflanzen, weil sie von den Körpern, welche zusammengesetzt sind und in ihre Elemente wieder aufgelöst werden können, untrennbar sind, können auch mit den Dingen, denen sie einwohnen, zu Grunde gehen.» Womit zu vergleichen refut. p. 120: «Wenn etwas Geschaffenes ewig ist, so ist es das nicht an und für sich und durch sich selbst,

sondern durch die Güte Gottes; denn alles Geschaffene und Gemachte hat einen Anfang des Seins, und behält seine Existenz nur durch die Güte des Schöpfers.»

[2]) Der enge Anschluss an Aristoteles musste die Scholastiker darauf führen, zu untersuchen, in welchem Sinne ihr Meister selbst eine Unsterblichkeit der Seele lehre, wenn er das Wesen derselben dahin bestimmte, dass sie sei ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ (de anim. II, 1). Vgl. *Münscher, von Cölln* S. 90. Das Christenthum lehrte aber ohne Widerspruch die Unsterblichkeit der Seele, und es blieb also nichts übrig, als entweder den alten Unterschied von natürlicher und durch Gnade mitgetheilter Unsterblichkeit wieder aufzunehmen, was aber nur bei der Trichotomie möglich war, oder einen Zwiespalt zwischen theologischen und philosophischen Wahrheiten einzugestehen. Die Unterscheidung, welche *Thomas von Aquino* machte zwischen der anima sensitiva und intellectiva (§. 173, Note 4), machte es ihm möglich, blos der letztern Unsterblichkeit zuzuschreiben. Vgl. summa P. I, qu. 76, art. 6, wo er sich wirklich dahin beschränkt, zu sagen: Animam humanam, quam dicimus *intellectivum principium,* esse incorruptibilem. Der intellectus ist ihm auch das, was sich über Raum und Zeit (hic et nunc) erhebt, während der sensus in diesen Kategorien und in einer von daher entlehnten bildlichen Erkenntnissweise (intelligere cum phantasmate) befangen bleibt. Aehnlich nun, wie Anselm aus dem Vorhandensein der Idee auf Gott selbst schliesst, führt auch Thomas für die Unsterblichkeit der Seele einen *ontologischen* Beweis: Intellectus apprehendit esse absolute et secundum omne tempus. Unde omne habens intellectum naturaliter desiderat esse semper. Naturale autem desiderium non potest esse inane. Omnis igitur intellectualis substantia est incorruptibilis. Vgl. *Engelhardt,* DG. II, S. 123. — Der mehr nominalistische *Scotus* behauptete dagegen: Non posse demonstrari, quod anima sit immortalis (comm. in M. sentent. lib. II, dist. 17, qu. 1 vgl. lib. IV, dist. 43, qu. 2). Dagegen *Bonaventura* de nat. D. II, 55: Animam esse immortalem, auctoritate ostenditur et ratione. — Ueber weitere Versuche von Beweisen: des *Moneta von Cremona* (zwischen 1220 u. 1250), *Wilhelm von Auvergne* (Bischof von Paris von 1228—1249), *Raimund Martini* (in der pugio fidei adv. Maur. P. I, c. 4) vgl. *Münscher, von Cölln* S. 91. 92.

[3]) Theol. naturalis tit. 92: Quoniam ex operibus hominis, in quantum homo est, nascitur meritum vel culpa, quibus debetur punitio vel præmium, et cum homo, quamdiu vivat, acquirit meritum vel culpam, et de illis non recipit retributiones nec punitiones dum vivit, et ordo universi non patitur, quod aliquid quantumcunque modicum remaneat irremuneratum neque impunitum: ideo necesse est, quod remaneat liberum arbitrium, quo fiat radix meritorum et culparum, ut recipiat debitum et rectam retributionem sive punitionem; quod fieri non posset, nisi remaneret liberum arbitrium. Unde cum culpa vel meritum remanet post mortem: necesse est etiam, quod maneat liberum arbitrium, in quo est culpa vel meritum, et cui debetur punitio sive retributio, et in quo est capacitas præmii vel punitionis.

[4]) De immortalitate animæ libb. XVIII (Opp. Par. 1641. fol.), im Auszug bei *Buhle* (Gesch. der neuern Phil. Bd. II, S. 171—341).

[5]) Acta Concc. Reg. T. XXXIV (Par. 1644. fol.), p. 333; bei *Münscher, v. Cölln* S. 92. 93.

§. 175.

Der Mensch im Stande der Unschuld vor dem Falle.

Es gehört mit zu dem Charakteristischen der Scholastik, gerade auf diejenigen Gebiete des dogmatischen Systems den meisten Scharfsinn zu verwenden, die sowohl ausser dem Kreise der psychologischen Erfahrung, als ausser dem der eigentlichen Geschichte liegen, und worüber die heil. Schrift selbst mehr nur Andeutungen, als Belehrungen giebt. Dahin gehört, wie die Lehre von den Engeln, so auch die von dem Zustande der ersten Menschen im Paradiese. Die biblische Erzählung davon, von Scholastikern und Mystikern häufig allegorisch gefasst [1]), wurde gleichwohl von den erstern benutzt, um sich den Protoplasten, wie er aus der Hand des Schöpfers hervorgegangen, mit naturhistorischer Treue zu vergegenwärtigen [2]). Zu den puris naturalibus tritt nach den einen die justitia originalis als ein donum superadditum hinzu, während andere (z. B. *Thomas von Aquino*) das rein Menschliche und das hinzugekommene Göttliche nur in der Abstraction trennen, in der Wirklichkeit aber es zusammenfallen lassen. Nach dieser letztern Fassung erschien sonach der Mensch *sogleich* angethan mit der göttlichen Gerechtigkeit, und erst *nach* dem Falle stand er von derselben entblösst da [3]). Uebrigens wurden auch jetzt von den meisten Theologen *Bild Gottes* und *Aehnlichkeit mit Gott* von einander unterschieden [4]), und über das erstere, sowie über den Stand der Unschuld überhaupt, wurden manche Vermuthungen gewagt [5]). — Am schwierigsten blieb die Bestimmung über die Freiheit. Ohne Wahlfreiheit wäre der Fall des Menschen

nicht möglich gewesen. Zur vollkommenen Gerechtigkeit gehörte aber (nach Augustin) mehr als diese Wahlfreiheit, die, als eine Freiheit zum Bösen, auch nach dem Falle blieb. Waren aber die Protoplasten vermöge der wahren Freiheit über die Reizungen der Sünde erhaben, woher die Verführung und der Fall? Nach *Hugo von St. Victor* bestand die Freiheit in der Möglichkeit, sowohl sündigen zu können, als nicht, aber die Neigung zum Guten war die überwiegende. Aehnlich bestimmten es auch Andere [6]).

[1]) *Johannes Damascenus* (de fide orth. II, c. 10 p. 175) verbindet die allegorische Auffassung mit der factischen. Wie der Mensch selbst aus Leib und Seele besteht, so war auch sein erster Wohnort sowohl ein αἰσθητός, als ein νοητός. Sinnliches Wohlbehagen im Garten und geistige Gemeinschaft mit Gott sind ihm correlate Begriffe. — Der *Lombarde* erklärt sich zwar (thetisch) für die buchstäbliche Fassung der Paradieses-Geschichte, sent. II, dist. 17 E, obwohl er in ihr zugleich einen Typus auf die Kirche sieht; in praxi aber allegorisirt er gleichwohl, z. B. dist. 24 H (bei *Münscher, v. Cölln* S. 94). Die Schlange ist ihm zugleich ein Bild der Sinnlichkeit, die noch immer dem Menschen sündliche Gedanken zuflüstert; das Weib ist der niedere Theil der Vernunft, der sich zuerst überreden lässt, dann aber auch den Mann (die höhere Vernunft) in die Versuchung hineinführt. Ebenso lehrt *Thomas Aq.* P. I, qu. 102, art. 1: Ea enim, quæ de Paradiso in Scriptura dicuntur, per modum narrationis historicæ proponuntur (laut seinem hermeneut. Kanon §. 162, Note 4). Kühner hatte dagegen *Scotus Erigena* (de div. natur. IV, 15 p. 196) an der Buchstäblichkeit der Erzählung gezweifelt und sie als eine ideale Schilderung des Zustandes gefasst, der dem Menschen einst zu Theil geworden wäre, wenn er die Versuchung bestanden hätte: Fuisse Adam temporaliter in Paradiso, priusquam de costa ejus mulier fabricaretur, dicat quis potest.... Nec unquam steterat, nam si saltem vel parvo spatio stetisset, necessario ad aliquam perfectionem perveniret.... Pag. 197: Non enim credibile est, eundem hominem et in contemplatione æternæ pacis stetisse et suadente femina, serpentis veneno corrupta, corruisse. Vgl. *Baur*, Versöhnungslehre S. 127; Trin. II, S. 306 ff. und daselbst die merkwürdige Deutung der Parabel Luc. 10, 30 (de div. IV, 15).

[2]) Daher die Menge wunderlicher Fragen: über die Dauerhaftigkeit und Beschaffenheit der Körper? warum der Mann vor dem Weibe geschaffen, und warum dieses aus der Rippe des Mannes genommen? ob auch im Stande der Unschuld eine Fortpflanzung der Gattung stattgefunden hätte, und in welcher Weise? ob dann die Kinder wieder die ursprüngliche Gerechtigkeit geerbt hätten? ob dann mehr männ-

liche oder weibliche Individuen würden geboren worden sein? ..... «*Welche Träume! wie konnten so ernsthafte und gesetzte Männer, als doch Mönche waren und hätten sein sollen, auf die Untersuchung, Bestreitung und Vertheidigung derselben so viel Nachdenken verschwenden. Es sind beinahe fünf Columnen in Folio, welche diese Untersuchung in der Summe des Hales einnimmt!*» *Cramer* VII, S. 493.

[3]) Zu der erstern Meinung bekannten sich *Scotus* sent. lib. II, dist. 39; *Bonaventura* sent. lib. II, dist. 29, art. II, qu. 2 vgl. brev. III, 25, cent. II, sect. 2; *Hugo von St. Victor* de sacram. lib. I, p. 6; *Alexander von Hales* P. II, qu. 96. Vgl. *Cramer* VII, S. 494 ff. *Marheineke,* Symbol. III, S. 13 ff. *Thomas von Aquino* dagegen (P. I, qu. 95, art. 9) näherte sich durch die Behauptung, dass der Mensch *vor* dem Falle sich nie in dem Stande der pura naturalia befunden, sondern vom Moment der Schöpfung an schon das donum superadditum besessen habe, und dass es somit recht eigentlich zu seinem Wesen gehörte, der spätern protestantischen Ansicht, s. *Cramer* und *Marheineke* a. a. O., dagegen *Baur*, Symb. S. 34.

[4]) *Joh. Damasc.* schloss sich ganz an die Unterscheidung der griech. Väter an, de fide orth. II, c. 12. — *Hugo von St. Victor* de sacram. P. 6, lib. I, c. 2 unterscheidet: ...imago secundum *rationem,* similitudo secundum *dilectionem,* imago secundum *cognitionem veritatis,* similitudo secundum *amorem virtutis*, vel imago secundum *scientiam*, similitudo secundum *substantiam*.... Imago pertinet ad *figuram,* similitudo ad *naturam* etc. Uebrigens beschränkt Hugo das Bild Gottes auf die Seele und schliesst den Körper aufs bestimmteste aus; s. die Stelle bei *Münscher, v. Cölln* S. 94. 95. — Etwas anders fasst den Unterschied *Peter d. Lomb.* sent. lib. II, dist. 16 D (ebend.), der die dilectio noch mit zum *Bilde* rechnet (memoria, intelligentia et dilectio); die Aehnlichkeit mit Gott besteht ihm in der innocentia et justitia, quæ in mente rationali naturaliter sunt. Kürzer: Imago consideratur in cognitione veritatis, similitudo in amore virtutis. Gleichstimmig mit Hugo: Imago pertinet ad formam, similitudo ad naturam *).

[5]) Vor allem gehörte dahin die Herrschaft über die Erde und über die Thiere, *Thom. Aqu.* P. I, qu. 96; *Cramer* VII, 499. 500. Ob Adam, wenn er nicht gefallen, *alle* Tugenden würde besessen haben, und in welcher Weise? Inwiefern besass er z. B. Schamhaftigkeit, da diese doch nur mit der Sünde eintrat? Er besass sie nicht *actuell,* sondern *habituell* (nach der Anlage). Hatte der Mensch damals auch Affecte und Leidenschaften? Ja, die aufs Gute gehen; aber gemässigt, harmonisch.

*) Die Mystiker und die ihnen verwandten Prediger des Mittelalters bemühten sich, das Bild Gottes im Aeussern nachzuweisen durch seltsame Deutungen. Gott habe, sagt *Berthold* (bei *Kling* S. 305. 306; *Wackernagel,* Leseb. Spr. 678), es dem Menschen unter die Augen geschrieben, dass *er* ihn geschaffen, «mit gefloriertem Buchstaben». Die zwei Augen entsprechen den zwei o im Worte homo. Die gewölbten Brauen darüber und die Nase dazwischen bilden ein m; das h ist blosser Hülfsbuchstabe. Das Ohr ist ein d, «schône gezirkelt und gefloriert»; die Nasenlöcher bilden ein griechisches ε, «schône gezirkelt und gefloriert»; der Mund ist ein i, «schône geziert und gefloriert». Alles zusammen heisst «homo Dei».

Hätte ein Mensch über den andern herrschen können? Nein; aber doch hätte eine Supereminenz der Weisheit und Rechtschaffenheit stattgefunden u. s. w. Einfacher, oder wenigstens mehr auf das Sittlich-Religiöse gerichtet, sind auch hier die Bestimmungen der frühern Scholastiker, wie eines *Anselm* (cur Deus homo II, 1: Rationalis natura justa est facta, ut summo bono i. e. Deo fruendo beata esset), oder auch der Mystiker sowohl *vor*, als *nach* Thomas Aqu. So besteht nach *Hugo von St. Victor* der ursprüngliche Vorzug des Menschen nach der Seite der Erkenntniss hin 1. in einer cognitio perfecta omnium visibilium; 2. in einer cognitio creatoris per præsentiam contemplationis seu per internam inspirationem; 3. in der cognitio sui ipsius, qua conditionem et ordinem et debitum suum sive supra se, sive in se, sive sub se non ignoraret; s. *Liebner* S. 410, Anm. 61. In Beziehung auf den Willen gab es für den Menschen im ursprünglichen Zustande zwei Güter, ein irdisches, die Welt, und ein himmlisches, Gott. Jenes war dem Menschen umsonst gegeben, dieses sollte er verdienen. Damit nun der Mensch das irdische Gut sich erhalten und das himmlische verdienen möchte, so hatte er für jenes das præceptum naturæ, für dieses das præceptum disciplinæ (Verbot nicht vom Baume zu essen). Ersteres war ihm von Natur inspirirt, letzteres äusserlich gegeben. Durch Vernunft und Vorsicht konnte sich demnach der Mensch in Bezug auf das natürliche Gebot vor Nachlässigkeit (contra negligentiam) bewahren; vor Gewalt aber (contra violentiam) bewahrte ihn Gott. Vgl. *Gerson* de meditatione cons. 2, p. 449 sqq. (bei *Hundeshagen* S. 42): Fuit ab initio bene conditæ rationalis creaturæ talis ordo ordinisque tranquillitas, quod ad nutum et merum imperium sensualitas rationi inferiori et inferior ratio superiori serviebat. Et erat ab inferioribus ad superiora pronus et facilis ascensus, faciente hoc levitate originalis justitiæ subvehentis sursum corda. — Bei *Joh. Wessel* finden sich über den *ursprünglichen Zustand* des Menschen nur gelegentliche und vereinzelte Aeusserungen, die bedeutendste und gehaltvollste de orat. XI, 3 p. 184 (bei *Ullmann* S. 239): «Im Stande der Unschuld war die Nothwendigkeit des Athmens, Essens und Schlafens, und gegen die drohende Auflösung der Genuss vom Baume des Lebens gegeben» d. h. der Mensch war wohl gewissen Naturbeschränkungen unterworfen, aber frei von drückenden Bedürfnissen, von der Nothwendigkeit des Leidens, der Krankheit und des Todes, der Genuss des Lebensbaumes sicherte ihm die Unsterblichkeit.

[6]) *Hugo von St. Victor* nimmt drei oder vier Arten von Freiheit an: 1. *im ursprünglichen Zustande*, die Möglichkeit zu sündigen und die Möglichkeit nicht zu sündigen (posse peccare et posse non peccare): ihr wurde Unterstützung im Guten (adjutorium in bono), aber Schwäche zum Bösen (infirmitas in malo) zu Theil, jedoch so, dass sie weder zum Guten gezwungen, noch vom Bösen mit Gewalt zurückgehalten ward; 2. *im mittlern Zustande* *) *nach dem Falle*, und zwar: a) *vor* der

*) Wir greifen hier (des Zusammenhangs und der Uebersicht wegen) den folgenden §§. vor, welche man vergleiche.

Wiederherstellung (ante reparationem) fehlt die Gnade zum Guten, und die Schwäche zum Bösen schlägt in den vorherrschenden Hang zum Bösen um = posse peccare et non posse non peccare (was den Begriff der Freiheit zwar nicht aufhebt, aber bedeutend schwächt); b) *nach* der Wiederherstellung (Erlösung), aber *vor* der Befestigung: Gnade zum Guten und Schwäche zum Bösen = posse peccare et posse non peccare (das erstere wegen der Freiheit und Schwäche, das letztere wegen der Freiheit und unterstützenden Gnade); 3. *im höchsten Zustande* ist sowohl die Möglichkeit nicht zu sündigen, als die Unmöglichkeit zu sündigen (posse non peccare et non posse peccare) vorhanden; nicht darum, weil dann die Freiheit des Willens oder die Niedrigkeit der Natur aufgehoben wäre, sondern weil dann die befestigende Gnade (welche keine Sünde zulassen kann) nicht mehr wird von hinnen genommen werden, c. 16 (bei *Liebner* S. 403). Im erstern Stande theilt Gott mit dem Menschen, im zweiten der Mensch mit dem Teufel, im dritten empfängt Gott alles, c. 10 ebend. — Bei *Raimund von Sabunde* wird ebenfalls die abstracte Bestimmung zur Freiheit unterschieden von dem wirklichen Gebrauch derselben (zusammenhängend mit dem Unterschied von Bild Gottes und Aehnlichkeit mit Gott, vgl. Note 4), tit. 239: Item quia homo debuit ita formari, ut posset acquirere aliquod bonum, quod nondum sibi datum fuerat. Quamvis enim perfectus esset in natura, tamen nondum erat totaliter consummatus, quia aliquod majus adhuc habere poterat, scilicet confirmationem illius status in quo erat, quem perdere poterat, sed non nisi voluntarie et non per violentiam. ... Si enim homo fuisset totaliter completus et transmutatus et consummatus in gloria, ut amplius nihil posset ei dari, jam per ipsum liberum arbitrium non posset aliquid lucrari nec mereri sibi. Et sic in natura hominis perfecta duo status sunt considerandi, scilicet status, in quo posset mereri et lucrari per ipsum liberum arbitrium, et status, in quo esset completus et consummatus in gloria: et sic est *status meriti* et *status præmii*..... Et ideo convenientissimum fuit, quod Deus dedit homini occasionem merendi, ne in vanum esset creatus in statu merendi. Et quia nihil est magis efficax ad merendum, quam pura obedientia seu opus factum ex pura obedientia et mera.... convenientissimum fuit, quod Deus daret præceptum homini, in quo pura obedientia appareret et exerceretur.... Et quia magis apparet obedientia in præcepto negativo, quam affirmativo, ideo debuit esse illud mandatum prohibitivum magis quam affirmativum.... Et ut homo maxime esset attentus ad servandum obedientiam et fugiendum inobedientiam, et firmiter constaret ei de voluntate Dei mandatis, conveniens fuit, ut Deus apponeret pœnam cum præcepto, et talem pœnam, qua non posset cogitari major, scilicet pœnam mortis. Vgl. *Matzke* S. 79. — Auch *Joh. Wessel* bestimmt die Freiheit des Menschen, die er im Urzustande hatte, dahin, dass der Mensch die ungeschwächte Kraft in sich trug, auch ohne menschliche Hülfleistung und erziehende Einwirkung das zu werden und zu leisten, was die Idee der Menschheit mit sich bringt, sich zur Gemeinschaft mit Gott zu erheben; s. *Ullmann* S. 240. 241.

§. 176.

Der Sündenfall und die Sünde überhaupt.

Worin der Sündenfall der ersten Eltern bestanden habe und worin das Wesen der Sünde überhaupt bestehe? blieb eine Hauptfrage. Untergeordnete Fragen, wie die: ob Adam mehr gesündigt habe oder Eva? und ähnliche fanden nur gelegentliche Erörterung [1]. Dass die Sünde der ersten Menschen im Erwachen der sinnlichen Lust bestanden, wurde auch jetzt noch hin und wieder, namentlich am Ende unserer Periode von *Agrippa von Nettersheim,* behauptet und durch allegorische Deutung erhärtet [2]. Die constante Ansicht der Kirchenlehrer aber war die, dass die Sünde nicht in etwas Einzelnem zu suchen sei, sondern in dem Ungehorsam des Menschen gegen Gott, der hauptsächlich im Stolze seine Wurzel hatte [3]. Uebrigens lauteten nach dem Vorgange Augustins die Definitionen über das Wesen der Sünde meistens negativ [4]. *Hugo von St. Victor* erklärt sich die Sünde aus dem Widerstreit der beiden Triebe des Menschen, wovon der eine (appetitus justi) zu Gott, der andere (appetitus commodi) zur Welt hingezogen wird. Letzterer Trieb ist an sich nicht böse, aber das Verlassen des rechten Maasses zog die Sünde herbei [5]. Die Mystiker setzten die Sünde überhaupt darein, dass der Mensch als Creatur etwas für *sich* sein will, und darin stellt der Verfasser der Deutschen Theologie sogar den Fall des Menschen dem des Teufels gleich [6]. Die weitere Enumeration und Classification der einzelnen Sünden, ihre Eintheilung in Todsünden und erlässliche u. s. w. gehört mehr in die Geschichte der Moral, als in die Dogmengeschichte [7].

[1]) *Anselm,* de peccato orig. c. 9. Obwohl Eva das Gebot zuerst übertrat, so ist doch Adam der eigentliche Stammvater des Menschen-

geschlechts, und somit auch der Sünde. *Für* und *wider* findet sich manches bei *dem Lombarden* (lib. II, dist. XXII) und bei *Thomas von Aquino* (P. II, qu. 163, art. 4). *Bonaventura* (brevil. III, 3. 4) vertheilt die Schuld auf beide, nimmt aber für das Weib doppelte Strafe an. Nach *Agrippa von Nettersheim* dagegen sündigte Adam wissentlich, Eva wurde blos verführt (Opp. T. II, p. 528; bei *Meiners* Biogr. S. 233). Nach *Tauler* (Pred. I, S. 61) sprechen die Lehrer: Hätte Eva allein die Frucht gegessen und Adam nicht, es hätte uns nicht geschadet. Ueber die weitere Frage der Scholastiker, ob, wenn Adam noch *vor* Erschaffung des Weibes das göttliche Gebot übertreten hätte, die Sünde sich auch der Eva würde mitgetheilt haben? vgl. *Cramer* VII, S. 534 ff. Die seltsamen Meinungen *Pulleyns* ebend. Bd. VI, S. 481 ff.

[2]) Disputatio de orig. pecc. in Opp. T. II, p. 553 sqq.; bei *Meiners* a. a. O. S. 254, Anm. 3 (die Schlange ist ihm das membrum serpens, lubricum). *Gegen* die Ansicht, als ob die Sünde zunächst in der Sinnlichkeit bestehe, erklärt sich dagegen *Anselm* aufs bestimmteste, de pecc. or. c. 4: Nec isti appetitus, quos Ap. carnem vocat (Gal. 5) ... justi vel injusti sunt per se considerandi. Non enim justum faciunt vel injustum sentientem, sed injustum tantum voluntate, cum non debet, consentientem. Non eos *sentire*, sed eis *consentire* peccatum est.

[3]) *Joh. Dam.* de fide orth. II, 30 (in calce): Ὅθεν καὶ θεότητος ἐλπίδι ὁ ψεύστης δελεάζει τὸν ἄθλιον, καὶ πρὸς τὸ ἴδιον τῆς ἐπάρσεως ὕψος ἀναγαγὼν, πρὸς τὸ ὅμοιον καταφέρει τῆς πτώσεως βάραθρον. — *Petrus Lomb.* lib. II, dist. XXII. *Thom. Aq.* P. II, qu. 163. Doch wurde auch die Sinnlichkeit (das Gelüsten nach der Frucht) als untergeordnetes Moment mit in Anschlag gebracht; s. *Taulers* Pred. I, S. 51. 79. *Cramer* VII, S. 524.

[4]) *Joh. Dam.* lib. II, c. 30: Ἡ γὰρ κακία οὐδὲν ἕτερόν ἐστιν, εἰ μὴ ἀναχώρησις τοῦ ἀγαθοῦ. — Negativ fasst die Sünde *Joh. Scot. Erigena,* indem er sie dem Aussatze vergleicht, der sich der menschlichen Natur angesetzt hat, der aber durch Gottes Gnade wieder gehoben werden soll (de div. nat. V, 5 p. 230), und dann fortfährt: Magisque dicendum, quod ipsa natura, quæ ad imaginem Dei facta est, suæ pulcritudinis vigorem integritatemque essentiæ *nequaquam* perdidit, neque perdere potest. Divina siquidem forma semper incommutabilis permanet; capax tamen corruptibilium pœna peccati facta est... quicquid vero naturali corpori ex concretionibus elementorum et animæ ex sordibus irrationabilium motuum superadditum est, in fluxu et corruptione semper est. Bei ihm kommt «*die Sünde nur als ein verschwindendes, an sich aufgehobenes Moment in Betracht, und hat daher nicht die Bedeutung einer sittlichen That*» *Baur,* Versöhnungsl. S. 135. Vgl. auch dessen Trin. II, S. 305: «*Die Sünde ist ihm nicht etwas zufällig und zeitlich Entstandenes, sondern mit der Schöpfung und Natur des Menschen gleich Ursprüngliches.*» (Zusammenhang dieser Ansicht mit dem Pantheismus.) — Dagegen hebt *Abälard* (in seiner Schrift scito te ipsum) vor allem die That heraus, insofern sie mit bewusster Einwilligung des Handelnden geschieht, und macht das Sündliche (formell) von der *Absicht* abhängig, in der etwas geschieht; siehe die Auszüge bei *de Wette,* Sittenl. III,

S. 124 ff. — Negativ sind aber auch *Anselms* Definitionen der Sünde, cur Deus homo I, 11: Non est itaque aliud peccare, quam Deo non reddere debitum; de conceptu virginali c. 26: Justitiæ debitæ nuditas. Vgl. *Münscher, von Cölln* I, S. 121 ff.

[5]) *Hugo von St. Victor* (P. VI, lib. I, c. 1—22; bei *Liebner* S. 412 ff.) setzt die erste Sünde in einen doppelten Ungehorsam gegen das Gesetz der Natur und gegen das Gesetz der Disciplin. Von da erhebt er sich aber zu einem weitern wissenschaftlichen Raisonnement über das Wesen der Sünde. Er findet sie in einem Zwiespalt des appetitus justi und des appetitus commodi. Beide Triebe sind dem Menschen eingepflanzt. Im Sündenfall verliess der Mensch das Maass beim Streben nach dem höhern Gut, indem er sich über sich selbst erhob, in Vermessenheit und Stolz Gott selbst gleich sein, ihn vor der Zeit besitzen wollte. Dadurch geschah es, dass er auch das Maass beim Streben nach dem niedern Gute verlor; denn indem sich der Geist, der auch die Zügel über das Fleisch hatte, in seinem höhern Streben nicht hielt, aus dem Maasse gleichsam herausfiel, so liess er auch zugleich die Zügel über das Fleisch fallen und dieses ohne Maass und Vorsicht ins Weite gehen, womit nun auch alles äussere Elend über den Menschen hereinbrach (transgressio superioris et inferioris appetitus). *Jenes* Verlieren war also culpa, *dieses* culpa und pœna zugleich; jenes für den Geist, dieses für das Fleisch, indem der Mensch den unordentlichen appetitus commodi behielt, ohne doch das commodum selbst zu erlangen. Mit diesem Verlassen des appetitus justi verlor er zugleich die von demselben untrennbare, ja in demselben bestehende justitia, und behielt blos den unbefriedigten appetitus commodi, schon hier ein Vorschmack der Hölle, eine necessitas concupiscendi u. s. w. Cap. 11—22: «*Aus dem Obigen folgt zugleich, dass das Böse weder in dem, was begehrt wird (denn der Mensch begehrt auch in der concupiscentia immer nur ein Gut), noch in der Handlung des Begehrens, in der Uebung des Vermögens an sich (denn dieses ist ein Geschenk Gottes), sondern nur in dem nicht Maasshalten des Begehrens besteht.*» *Liebner* a. a. O. Auch die Frage, wie bei dem anerschaffenen Guten die erste Sünde möglich gewesen? sucht sich Hugo von St. Victor zu beantworten. Adam konnte die Sünde weder nolens noch volens begangen haben. Er hatte blos *aufgehört*, das Gute zu wollen (justum velle desiit), c. 12, womit die negativen Bestimmungen zusammenpassen c. 16: Et ideo malum nihil est, cum id, quod esse deberet, non est — und P. V, lib. I, c. 26: Peccatum nec substantia est, nec de substantia, sed privatio boni (bei *Liebner* S. 415). — Ueber *Wessels* Vorstellungen von der Sünde (Mangel an Liebe) s. *Ullmann* S. 241.

[6]) Deutsche Theol. Cap. 2: Die Schrift, der Glaube und die Wahrheit spricht, die Sünde sei nichts anderes, denn dass sich die Creatur abwendet von dem unwandelbaren Gute zu dem wandelbaren, d. i. dass sie kehret von dem Vollkommenen zum Unvollkommenen und Stückwerk, und allermeist zu sich selbst. Nun merke: wenn die Natur sich annimmt etwas Gutes, oder sich dasselbe zueignet als Wesen (d. i. dass sie meinet, sie habe ihr Wesen von sich selbst, und will Etwas

sein, da sie doch Nichts ist), als Leben (d. i. dass sie meinet, sie lebe von sich selber), als Erkennen (d. i. dass sie meinet, sie wisse und vermöge viel), und kürzlich alles das, was man Gut nennt, dass sie dasselbe sei oder dasselbe ihr eigen sei, so kehret sie sich ab. Denn was that der Teufel anderes, oder was war sein Abkehren oder sein Fall anderes, denn dass er sich annahm, er wäre auch etwas und wollte etwas sein und etwas wäre sein, und ihm gehörte auch etwas zu. Dies Annehmen, dass er etwas sein wollte, sein Ich (d. i. seine eigene Liebe), sein Mich (d. i. eigener Wille), sein Mir (d. i. eigene Ehre), sein Mein (d. i. eigen Gut), das war sein Abkehren und sein Fall: also ist es noch. — Cap. 3: Was that Adam anderes, denn eben das Lucifer thut? Man spricht, darum, dass Adam den Apfel ass, wäre er gefallen oder verloren. Ich sage: es geschah durch sein Annehmen, Anmaassen oder Zueignen dessen, das Gottes war, nämlich durch sein Ich (d. i. seine eigene Liebe), durch sein Mich (d. i. seinen eigenen Willen), durch sein Mein (d. i. wegen seines eigenen angemaassten Gutes), durch sein Mir (d. i. wegen seiner eigenen Ehre, Weisheit u. dgl.). *Hätte er sieben Aepfel gessen,* und wäre das Annehmen oder Anmaassen nicht gewesen, er wäre nicht gefallen: sobald das Annehmen geschah, geschah auch der Fall, *wenn er gleich nie keinen Apfel angebissen hätte.*

[7]) *de Wette,* christl. Sittenl. III, S. 147 ff. (nach *Thomas Aqu.*)

§. 177.

Folgen der ersten Sünde. Erbsünde. Willensfreiheit.

Je inniger die justitia originalis mit dem ursprünglichen Zustande des Menschen verbunden gedacht wurde, desto grösser war der Fall. In der griechischen Kirche begnügte man sich, an eine Schwächung der sittlichen Kraft zu glauben, und behielt die frühern Vorstellungen von der Freiheit des Menschen bei [1]). Im Abendlande schlossen sich die Scholastiker fast sämmtlich an Augustin an [2]), obwohl mehrere von ihnen sich (bewusst oder unbewusst) mannigfache und wesentliche Abweichungen von den augustinischen Grundideen zu schulden kommen liessen. So bereits *Abälard,* der die Erblichkeit der ersten Sünde nur von der Strafe derselben, nicht von der eigentlichen Sünde verstand [3]). Auch unter den spätern Scholastikern neigten sich mehrere, namentlich *Scotus* und seine Anhänger, zum Semipelagia-

nismus, während die Thomisten strenger an den augustinischen Bestimmungen festhielten [4]). Die Mystiker ergossen sich im Allgemeinen über das grundlose Verderben des alten Adam, mit Vermeidung aller spitzfindigen Bestimmungen darüber [5]), und jene der Reformation vorangehenden evangelischen Theologen, wie *Joh. Wessel,* sahen gleichfalls in den Nichtwiedergebornen Kinder des Zorns, wenn sie gleich zwischen der Zurechenbarkeit der Erbsünde und der der wirklichen Sünde einen Unterschied machten [6]).

[1]) *Joh. Dam.* de fide orth. II, c. 12, p. 178: Ἐποίησε δὲ αὐτὸν *) φύσει ἀναμάρτητον καὶ θελήσει αὐτεξούσιον· ἀναμάρτητον δέ φημι, οὐχ ὡς μὴ ἐπιδεχόμενον ἁμαρτίαν· μόνον γὰρ τὸ θεῖον ἁμαρτίας ἐστὶν ἀνεπίδεκτον· ἀλλ' οὐχ ὡς ἐν τῇ φύσει τὸ ἁμαρτάνειν ἔχοντα, ἐν τῇ προαιρέσει δὲ μᾶλλον· ἤτοι ἐξουσίαν ἔχοντα μένειν καὶ προκόπτειν ἐν τῷ ἀγαθῷ, τῇ θείᾳ συνεργούμενον χάριτι, ὡσαύτως καὶ τρέπεσθαι ἐκ τοῦ καλοῦ, καὶ ἐν τῷ κακῷ γίνεσθαι, τοῦ θεοῦ παραχωροῦντος διὰ τὸ αὐτεξούσιον. Οὐκ ἀρετὴ γὰρ τὸ βίᾳ γινόμενον. Vgl. c. 22, p. 187. 188. c. 24. 27.... So c. 27, p. 194. 195: Εἰ δὲ τοῦτο, ἐξ ἀνάγκης παρυφίσταται τῷ λογικῷ τὸ αὐτεξούσιον· ἢ γὰρ οὐκ ἔσται λογικόν, ἢ λογικὸν ὄν, κύριον ἔσται πράξεων καὶ αὐτεξούσιον. Ὅθεν καὶ τὰ ἄλογα οὐκ εἰσιν αὐτεξούσια· ἄγονται γὰρ μᾶλλον ὑπὸ τῆς φύσεως, ἤπερ ἄγουσι· διὸ οὐδὲ ἀντιλέγουσι τῇ φυσικῇ ὀρέξει, ἀλλ' ἅμα ὀρεχθῶσί τινος, ὁρμῶσι πρὸς τὴν πρᾶξιν. Ὁ δὲ ἄνθρωπος λογικὸς ὤν, ἄγει μᾶλλον τὴν φύσιν ἤπερ ἄγεται· διὸ καὶ ὀρεγόμενος, εἴπερ ἐθέλοι, ἐξουσίαν ἔχει ἀναχαιτίσαι τὴν ὄρεξιν, ἢ ἀκολουθῆσαι αὐτῇ. Ὅθεν τὰ μὲν ἄλογα οὐδὲ ἐπαινεῖται, οὐδὲ ψέγεται· ὁ δὲ ἄνθρωπος καὶ ἐπαινεῖται καὶ ψέγεται. Cap. 30, p. 198: (Ὁ θεὸς) οὐ γὰρ θέλει τὴν κακίαν γίνεσθαι, οὐδὲ βιάζεται τὴν ἀρετήν. — Man bemerke auch den Sprachgebrauch von παρὰ φύσιν u. κατὰ φύσιν ebend. p. 100, und vergl. ihn mit dem augustinischen Sprachgebrauch von natura. — Die Folgen des Sündenfalls bestehen ihm darin, dass der Mensch ist θανάτῳ ὑπεύθυνος καὶ φθορᾷ καὶ πόνῳ καθυποβληθήσεται καὶ ταλαίπωρον ἕλκων βίον (ebend.). In sittlicher Hinsicht ist der Mensch γυμνωθεὶς τῆς χάριτος καὶ τὴν πρὸς θεὸν παῤῥησίαν ἀπεκδυσάμενος (lib. III, c. 1). Vgl. IV, 20. — Dem Damascener folgten auch die übrigen griechischen Theologen, *Theodorus Studita, Theophylakt, Euthymius Zigabenus, Nicetas Choniates* und *Nicolaus von Methone.* Die Ansichten des letztern (nach der refut.) s. bei *Ullmann* a. a. O. S. 86 ff. Auch *er* legt auf die Wahlfreiheit grossen Werth und statuirt nur eine Verdunklung des göttlichen Ebenbildes durch den Sündenfall.

---

*) Die Stelle handelt freilich vom Protoplasten; aber wie der Zusammenhang zeigt, gilt dasselbe auch jetzt noch vom Menschen überhaupt.

²) Sehr streng, mit Ausschluss aller Milderungen, spricht sich für die Zurechenbarkeit der Erbsünde *Anselm* aus, de orig. pecc. c. 3: Si vero dicitur originale peccatum non esse absolute dicendum peccatum, sed cum additamento *originale* peccatum, sicut pictus homo non vere homo est, sed vere est homo pictus, profecto sequitur: quia infans, qui nullum habet peccatum nisi originale, mundus est e peccato: nec fuit solus inter homines filius virginis in utero matris et nascens de matre sine peccato: et aut non damnatur infans, qui moritur sine baptismo, nullum habens peccatum præter originale, aut sine peccato damnatur. *Sed nihil horum accipimus.* Quare omne peccatum est injustitia, et originale peccatum est absolute peccatum, unde sequitur, quod est injustitia. Item si Deus non damnat nisi propter injustitiam, damnat autem aliquem propter originale peccatum: ergo non est aliud originale peccatum, quam injustitia. Quod si ita est, originale peccatum non est aliud quam injustitia, i. e. absentia debitæ justitiæ etc. — Gleichwohl ist es wieder nicht die Sünde Adams als solche, sondern die *eigene* Sünde, die zugerechnet wird, c. 25: Quapropter cum damnatur infans pro peccato originali, damnatur non pro peccato Adæ, sed pro suo; nam si ipse non haberet suum peccatum, non damnaretur. — Gegen *materielle* Fortpflanzung der Sünde (durch Traducianismus) c. 7 (vgl. oben §. 173, Note 4): Sicut in Adam omnes peccavimus, quando ille peccavit: non quia tunc peccavimus ipsi, qui nondum eramus, sed quia de illo futuri eramus, et tunc facta est illi necessitas, ut cum essemus, peccaremus (Rom. 5). Simili modo de immundo semine: in iniquitatibus et in peccatis concipi: potest homo intelligi, non quod in semine sit immunditia peccati, aut peccatum sive iniquitas: sed quia ab ipso semine et ipsa conceptione, ex qua incipit homo esse, accipit necessitatem, ut cum habebit animam rationalem, habeat peccati immunditiam, quæ non est aliud quam peccatum et iniquitas. Nam etsi ex vitiosa concupiscentia semine generetur infans, non tamen magis est in semine culpa, quam est in sputo vel in sanguine, si quis mala voluntate exspuit aut de sanguine suo aliquid emittit, non enim sputum aut sanguis, sed mala voluntas arguitur *). — Wieweit man sagen könne, dass die Menschen *in* Adam gesündigt? vgl. c. 1 u. 2, u. c. 21. 22. — Auch findet eine Wechselwirkung zwischen der natürlichen und der persönlichen Sünde statt, c. 26: Sicut persona propter naturam peccatrix nascitur: ita natura propter personam magis peccatrix redditur. — *Ueber die Art der Fortpflanzung* der Sünde, ob sie sich zunächst der Seele oder dem Körper mittheile? u. s. w. waren bei den Scholastikern verschiedene Meinungen. Vgl. *Münscher, v. Cölln* S. 132 (besonders die

---

*) Die öfter zu Gunsten der Erbsünde vorgetragene Ansicht, dass gewisse sittliche Dispositionen als Familiensünden sich wie physische Krankheitsanlagen fortpflanzen, würde Anselm nicht haben gelten lassen, da er c. 23 (im Zusammenhange mit dem Obigen) lehrt, dass *nur* die Sünde Adams auf alle Nachkommen, nicht aber eigentlich die der Eltern auf die Kinder sich fortpflanze. Ganz consequent, weil sonst der Begriff der Erbsünde viel zu relativ würde! — Ueber das Verhältniss der anselmischen Theorie zur spätern lutherischen (flacianischen?) siehe *Möhler*, kl. Schriften I, S. 167.

Meinung des *Lombarden* lib. II, dist. 31). — Dem Augustin und Anselm folgend, lehrten Spätere Aehnliches, z. B. *Savonarola*: Quid autem est peccatum originale, nisi privatio justitiæ originalis? Ideo homo, conceptus et natus in hujusmodi peccato, totus obliquus est, totus curvus. ....Peccatum itaque originale radix est omnium peccatorum, fomes enim omnium iniquitatum (medit. in Psalm. p. 17; bei *Meier*, Savonarola S. 260).

[3]) Da *Abälard* die Sünde in die freie Zustimmung setzte (§. 176, Note 4), so konnte er den neugebornen Kindern noch keine eigentliche Sünde zuschreiben; doch wollte er auch die Erbsünde nicht leugnen. Er fasst daher das Wort «Sünde» in einem doppelten Verstande, das einemal von der Strafe, das anderemal von der Sünde selbst. Nur an der erstern nehmen die Kinder Theil, nicht an der letztern. Gleichfalls sieht Abälard nicht ein, wie der Unglaube gegen Christum den Kindern oder denen, welchen Christus nicht ist verkündigt worden, als Schuld zugerechnet werden könne, scito te ips. c. 14 (bei *de Wette*, Sittenl. III, S. 131). Ebenso pries er die Tugenden edler Griechen, besonders der Philosophen, und unter diesen vornehmlich der platonischen, theol. christ. II, p. 1211. Vgl. oben §. 158, Note 2. *Neander*, der heil. Bernhard S. 125.

[4]) Diese Verschiedenheit hängt mit der früher berührten zusammen über den ursprünglichen Zustand (§. 175). Da nach *Duns Scotus* die justitia originalis nicht so eng mit dem Wesen des Menschen verbunden war, als nach *Thomas*, so war auch der Verlust der dona supernaturalia ein geringerer, und ging ohne den schmerzlichen Riss ab, den nach der streng augustinischen Fassung die Natur erlitt; siehe sentent. lib. II, dist. 29. Anders dagegen Thomas, summ. P. II, 1, qu. 85, art. 3 (bei *Münscher, von Cölln* S. 134): Per justitiam originalem perfecte ratio continebat inferiores animæ vires et ipsa ratio perficiebatur a Deo ei subjecta. Hæc autem originalis justitia subtracta est per peccatum primi parentis... et ideo omnes vires animæ remanent quodammodo destitutæ proprio ordine, quo naturaliter ordinantur ad virtutem, et ipsa destitutio *vulneratio naturæ* dicitur. Vgl. *Bonavent.* brevil. III, 6 sqq.

[5]) Deutsche Theol. Cap. 14: Wer in seiner Selbstheit und nach dem alten Menschen lebet, der heisset und ist Adams Kind; er mag auch so tief und wesentlich darin leben, dass er ist des Teufels Kind und Bruder.... Alle, die Adam nachfolgen in dem Ungehorsam, die sind todt und werden nimmer lebendig denn in Christo, d. i. im Gehorsam. Das geschieht darum, denn alldieweil und solange der Mensch Adam ist und sein Kind, so ist er sein Selbst ohne Gott.... Daraus folget, dass alle Adamskinder todt sind für Gott... und die Sünde wird nimmer gebüsset noch gebessert, denn mit einem Wiederkehren in den Gehorsam.... Der Ungehorsam ist die Sünde selbst u. s. w.

[6]) *Wessel*, de magn. pass. c. 59 u. a. Stellen bei *Ullmann* S. 244. Aehnlich lehrt *Savonarola* von den Nachkommen Adams: Rationem culpæ non habent, reatu non carent (triumph. cruc. lib. III, c. 9, p. 280 sqq.; *Meier* S. 261).

Neben der Erbsünde blieben indessen die übrigen Folgen des Sündenfalls (Tod und Uebel), die schon die alte Kirche hervorhob, stehen und erhielten durch ihre Verbindung mit der Zurechenbarkeit der Sünde nur eine um so grössere Bedeutung. Der Tod trat zwar erst später ein, aber die *Sterblichkeit* kam gleich mit der Sünde. Inwiefern Gott Urheber des Todes? u. a. m. siehe bei *Cramer* VII, S. 528. Nach *Scotus Erigena* ist auch die Trennung der Geschlechter eine Folge der Sünde; de div. nat. II, 5 p. 49: Reatu suæ prævaricationis obrutus, naturæ suæ divisionem in masculum et fœminam est passus et . . . in pecorinam corruptibilemque ex masculo et fœmina numerositatem justo judicio redactus est.

§. 178.

Ausnahmen von der Erbsünde. Unbefleckte Empfängniss der Maria.

Die frühere Ansicht, welche wir nicht nur vom ketzerischen Pelagius, sondern sogar vom orthodoxen Athanasius ausgesprochen finden, dass einzelne Menschen frei geblieben seien von der Ansteckung, durfte jetzt nicht mehr auf Beifall hoffen [1]). Nur die eine, schon längst durch Hyperdulie über die Linie des Menschlichen hinausgehobene Persönlichkeit der Gottesmutter sollte mit ihrem Sohne Jesus das Vorrecht theilen, sündlos dazustehen in der Geschichte; obwohl gewichtige Stimmen sich gegen diese Annahme erklärten [2]). Im 12. Jahrhundert kam die Meinung von einer unbefleckten Empfängniss der Maria (conceptio immaculata) zunächst in Frankreich zu hohem Ansehen. Als jedoch die Canonici zu Lyon 1140 ein eigenes Fest zur Verherrlichung dieses Dogma's anordneten, wodurch die Zahl der Marienfeste wieder um eins vermehrt wurde, widersetzte sich der neuen Lehre, wie dem Feste der Maria, streng der heil. *Bernhard von Clairvaux*, der wohl fühlte, dass dadurch die specifische Verschiedenheit des Erlösers von den übrigen Menschen gefährdet werde [3]). Auch *Albert d. Gr.*, *Bonaventura*, *Thomas von Aquino*, und mit ihm der Dominicanerorden, eiferten dagegen [4]). Aber die von ihnen vorgebrachten Einwendungen suchte der Franciscaner *Duns Scotus* zu widerlegen und, spitzfindig genug, zu zeigen, wie die Macht des Erlösers durch die An-

nahme einer von ihm selbst bewirkten Sündlosigkeit im Wesen der Maria, weit entfernt geschmälert zu werden, nur noch mehr erhöht werde [5]). Die Kirche zögerte lange, den Ausschlag zu geben [6]), und Sixtus IV. zog sich dadurch aus der Sache, dass er zwar das Fest der unbefleckten Empfängniss bestätigte, auch verbot, das Dogma eine Ketzerei zu nennen, dabei aber doch den Andersdenkenden gestattete, darüber ihre freie Meinung zu haben [7]); was natürlich dem Streite kein Ende machte, zumal da die Richtung der Zeit im Ganzen dem Dogma günstig war [8]).

[1]) So macht *Anselm* de pecc. orig. c. 16 einen bestimmten Unterschied zwischen der (relativ auch wunderbaren) Geburt Johannis des Täufers (die deshalb noch keine Unsündlichkeit begründete) und zwischen der (die Erbsünde ausschliessenden) Menschwerdung des Erlösers.

[2]) Ueber die Verehrung der Maria überhaupt s. §. 188 von der Heigenverehrung. — Ein Vorspiel zu dem Streit über die unbefleckte Empfängniss war der zwischen Paschasius Radbertus und Ratramnus über die Jungfrauschaft der Maria; vgl. §. 179 am Ende (Christologie). Schon Radbert erklärte die Maria für sanctificata in utero matris (in *d'Achery* spic. T. I, p. 46), woraus sich indessen nichts Bestimmtes abnehmen lässt (vgl. die folgende Note). Indessen war es nicht nur die Verehrung der Maria an und für sich, welche zu der Annahme von der unbefleckten Empfängniss hinführte, sondern die dogmatische Consequenz schien dieselbe zu fordern. Es konnte dem Scharfsinne der Scholastiker nicht entgehen, dass das Ausschliessen des männlichen Antheils bei der Zeugung Jesu nicht hinreiche, um das Wunder seiner Sündlosigkeit auf physikalischem Wege zu erklären; denn so lange noch die Mutter mit der Erbsünde behaftet gedacht wurde, blieb ja immer noch der mütterliche Antheil, wenn man nicht doketisch (valentinianisch) eine blosse Geburt διὰ σωλῆνος statuiren wollte (vgl. Bd. I, §. 65 a. E.). Diese Schwierigkeit suchte schon Anselm wegzuräumen, indem er die physikalische Seite der Erbsünde überhaupt zurücktreten liess (s. den vor. §.), de pecc. orig. c. 8 u. c. 11. Entschieden *gegen* die unbefleckte Empfängniss erklärt sich Boso (bei *Anselm,* cur Deus homo II, c. 16): ... Virgo tamen ipsa, unde assumtus est, est in iniquitatibus concepta, et in peccatis concepit eam mater ejus, et cum originali peccato nata est, quoniam et ipsa in Adam peccavit, in quo omnes peccaverunt. Vgl. den Schluss des Cap. und Cap. 17 *).

---

*) Diejenigen, welche die Mutter Jesu von der Erbsünde freisprachen, bedachten nicht, dass sie damit das Wunder nur um ein Glied zurückschoben; denn

³) Bernardi ep. 174 ad Canonicos Lugdunenses (bei *Gieseler* II, 2 S. 429, und *Münscher, v. Cölln* S. 136). Auch *er* giebt zu, dass Maria im Mutterleibe geheiligt sei (wie Paschasius lehrte); aber daraus folge noch nicht die Freiheit von der Erbsünde: Quatenus adversus originale peccatum hæc ipsa sanctificatio valuerit, non temere dixerim — und dann weiter: Etsi quibus vel paucis filiorum hominum datum est cum sanctitate *nasci*, non tamen et *concipi*, ut uni sane servaretur sancti prærogativa conceptus, qui omnes sanctificaret, *solusque absque peccato veniens*, purgationem faceret peccatorum etc.

⁴) *Albert. M.* sent. lib. III, dist. 3. *Thom. Aq.* summ. P. III, qu. 27, art. 2. *Bonavent.* in sent. lib. III, dist. 3, art. 1, qu. 2 (bei *Gieseler* a. a. O. und *Münscher, von Cölln* S. 136. 137).

⁵) In sent. lib. III, dist. 3, qu. 1, und dist. 18, qu. 1 (bei *Gieseler*). *Schröckh*, KG. XXXIII, S. 362 ff. *Cramer* VII, S. 567 ff.

⁶) S. *Gieseler* S. 431. — Das Conc. Oxoniense im J. 1222 hatte sich noch gegen die Nothwendigkeit des Festes erklärt; ob die Pariser Universität dafür? s. *Gieseler*. Bestimmter die Baseler Synode sess. XXXVI (17. Sept. 1439) in *Harduini* Conce. T. VIII, col. 1266: Nos .... doctrinam illam disserentem gloriosam virginem Dei genitricem Mariam, præveniente et operante divini numinis gratia singulari, nunquam actualiter subjacuisse originali peccato, sed immunem semper fuisse ab omni originali et actuali culpa sanctamque et immaculatam, tamquam piam et consonam cultui ecclesiastico, fidei catholicæ, rectæ rationi et sacræ scripturæ, ab omnibus catholicis approbandam fore, tenendam et amplectendam, diffinimus et declaramus, nullique de cætero licitum esse in contrarium prædicare seu docere (das Fest ward auf den 8. Dec. fixirt).

⁷) S. die Bullen von Sixtus IV. vom 27. Febr. 1477 und 4. Sept. 1483 in extravagant. commun. lib. III, tit. 12, c. 1 u. 2 (bei *Münscher, v. Cölln* S. 138. 139). Vgl. *Gieseler* II, 4 S. 338. 339.

⁸) Selbst solche Männer, die nachher die Partei der Reformation ergriffen, eiferten *für* das Dogma, wie der Dichter *Manuel* in Bern aus Anlass des ärgerlichen Jetzerischen Handels, vgl. dessen Lied von der reinen unbefleckten Empfängniss bei *Grüneisen*, Nic. Manuel S. 297 ff., wo er zugleich die Autorität der Väter, sogar die des Anselm (!) und Thomas *für* die unbefleckte Empfängniss anführt *) und dann fortfährt:

---

nun hätten ja auch wieder die Eltern der Maria von der Erbsünde frei sein müssen, und ebenso wieder die Grosseltern u. s. f. bis auf Adam zurück, und so hätte sich endlich die Lehre von der Erbsünde wie ein Knäuel rückwärts aufgelöst. Das schien auch *Bernhard* zu fühlen. Vgl. die Note 3 angef. Ep.

*) «Anselmus mer, in seyner leer, von dir hat schön betrachtet. Er haltet nit liebhabers sitt, der deyn hoch fest verachtet, das dich gantz clor eert preisst fürwor, entpfangen on all sünde» u. s. w.

«Thomas Aquin halt von dir fin, du seyst die reinst uff erden, on schuld und sünd, für Adams kind, gefreyet billich werden, in der täglich, auch nicht tödtlich, keyn erbsünd mocht beliben. Dessgleichen thund auch schriben Scotus subtil, d' lerer vil, die schul Paris, mit grossemm fliss, zu Basel ists beschlossen. Die kristlich kilch, mit bistumb glich, halt das gantz unverdrossen.»

«Auch miltigklich und sicherlich der christen mensch daz glaubet, daz gott d'herr, on widersperr, seyn muter hat bedawet *) mit heiligkeit, gnadrich erfreit, sunst wer sye vndg'legen sein zorn ins teufels pflegen, daz nit mocht seyn, d' lilien reyn, vor dorn behut, hellischer flut. In ewigkeit bestandtlich bistu allein, christliche ein, behalten hast gar trewlich.»

«Die sunn ihr schein offt leytet eyn in unflätiges kote, belibt doch keck on mass und fleck, in irer schön on note. Auch gold on lufft, in erdes cluft, wechst unverseret glantze. Also beleib auch gantze Maria hoch, on erbsünd boch **), an sel und leib, vors teufels streyt und gottes zorn gefreyet. Göttlicher gwalt in ir heym stalt, und sye vor unfal weyhet» u. s. f.

VIERTER ABSCHNITT.

Christologie und Soteriologie.

§. 179.

Die Christologie in der griechischen Kirche. Der adoptianische Streit im Abendlande und der Nihilianismus.

**Dorner*, Entwicklungsgesch. u. s. w. S. 106 ff. *Ch. G. F. Walch,* historia Adoptianorum, Gott. 1755. 8. *Frobenii* dissert. histor. de hæresi Elipandi et Felicis (in dessen Ausg. der Opp. Alcuini, T. I, p. 923 sqq.).

Nachdem die monotheletische Streitigkeit im Morgenlande beseitigt war, erhoben sich von dort aus keine neuen Zweifel gegen die einmal fixirte Kirchenlehre von *zwei Naturen und zwei Willen in Einer Person.* Nur in der Bilderstreitigkeit führte die Frage, ob man Christum abbilden dürfe, auf die alte Frage vom Verhältniss der menschlichen Natur zur göttlichen zurück, und da war es besonders *Johannes Damascenus,* der die Zweiheit der Naturen und der Willen dadurch zur Einheit der

---

*) a. L. begabet.

**) a. L. poch — doch.

Person zu bringen suchte, dass er die göttliche Natur als das Personbildende fasste, und durch Aufstellung des *τρόπος ἀντιδόσεως* und der *περιχώρησις* die Wechselbeziehung der beiden Naturen ins Licht stellte [1]). Ihm folgten im Ganzen die griechischen Dogmatiker überhaupt [2]). Durch die von den spanischen Bischöfen, namentlich *Elipandus von Toledo* und *Felix von Urgella,* versuchte, von *Alcuin* u. a. aber mit Erfolg bekämpfte *adoptianische* Auffassung der Sohnschaft Christi schien die orthodoxe Lehre aufs neue gefährdet, indem die Unterscheidung eines angenommenen und eines natürlichen Sohnes an den Nestorianismus erinnerte, obgleich sie bei ihrer eigenthümlichen Modification auch eine mildere Deutung zuliess [3]). Auch die ohne Arg hingeworfene Meinung des Lombarden, dass der Sohn Gottes, indem er Mensch geworden, nichts *geworden* sei (weil in Gott keine Veränderung stattfindet), wurde zur Ketzerei des *Nihilianismus* gestempelt und dahin umgedeutet, als ob Christus *nichts* geworden sei [4]). *Albert d. Gr.* und *Thomas von Aquino* suchten die kirchliche Christologie noch weiter dialektisch zu begründen [5]). Fortwährend ging aber neben dieser dialektisch-scholastischen Betrachtung die mystische und praktisch-sittliche als ihre Ergänzung einher, welche bald mit Verschmähung aller schulgerechten Subtilitäten, bald aber auch wieder im theilweisen Anschluss an dieselben in Christo gleichsam den göttlichen Repräsentanten, das wiederhergestellte Urbild der Menschheit schaute [6]), während die falsche Mystik den historischen Christus in ein blosses Ideal verwandelte [7]).

[1]) *Joh. Dam.* de fide orth. III, c. 2 sq. p. 205: Οὐ γὰρ προϋποστάσῃ καθ' ἑαυτὴν σαρκὶ ἡνώθη ὁ θεῖος λόγος, ἀλλ' ..... αὐτὸς ὁ λόγος γενόμενος τῇ σαρκὶ ὑπόστασις, ὥστε ἅμα σὰρξ, ἅμα θεοῦ λόγου σὰρξ, ἅμα σὰρξ ἔμψυχος, λογική τε καὶ νοερά· διὸ οὐκ ἄνθρωπον ἀποθεωθέντα λέγομεν, ἀλλὰ θεὸν ἐνανθρωπήσαντα. Ὢν γὰρ φύσει τέλειος θεὸς, γέγονε φύσει τέλειος

ἄνθρωπος ὁ αὐτὸς κτλ. Ueber den τρόπος ἀντιδόσεως (communicatio idiomatum) und die περιχώρησις (immeatio) s. c. 3 u. 4, p. 210: Καὶ οὗτός ἐστιν ὁ τρόπος τῆς ἀντιδόσεως, ἑκατέρας φύσεως ἀντιδιδούσης τῇ ἑτέρᾳ τὰ ἴδια διὰ τὴν τῆς ὑποστάσεως ταυτότητα, καὶ τὴν εἰς ἄλληλα αὐτῶν περιχώρησιν. Κατὰ τοῦτο δυνάμεθα εἰπεῖν περὶ Χριστοῦ, οὗτος ὁ θεὸς ἡμῶν ἐπὶ τῆς γῆς ὤφθη καὶ τοῖς ἀνθρώποις συνανεστράφη· καὶ ὁ ἄνθρωπος οὗτος ἄκτιστός ἐστι καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀπερίγραπτος. Vgl. die weitern Capp. und *Dorner* S. 106 ff.

[2]) *Nicetas Choniates,* thesaur. c. 16 (bei *Ullmann* S. 46); *Nicolaus v. Methone,* refut. p. 155, der in Gemässheit der communicatio auch den Leib Christi σῶμα θεῖον nennt, weil derselbe vermittelst der vernünftigen oder geistigen Seele zu einer Person mit dem Gott Logos vereinigt und dadurch vergöttlicht (θεουργηθέν) sei (*Ullmann* S. 84), vgl. refut. p. 166 ebend. — Von den abendländischen Theologen schloss sich *Anselm* an diese Bestimmungen an, cur Deus homo II, c. 7.

[3]) Ueber die Geschichte des Streites s. *Walch* a. a. O. Ketzerhist. Bd. IX, S. 667 ff. *Gieseler* II, 1 S. 83 ff. *Neander* III, S. 315 ff. — Ob schon frühere Lehrer den Adoptianismus gelehrt? ob bei Hilarius de trin. II, 29 adoptatur oder adoratur zu lesen ist? sowie über die Liturgia Mozarabica: s. *Gieseler;* und über den frühern Streit des Elipandus mit dem sabellianisch gesinnten spanischen Bischof Megetius: *Baur,* Trin. II, S. 131. Die Ansicht selbst am deutlichsten: ep. episc. Hisp. ad episc. Galliæ (in Alc. Opp. T. II, p. 568; bei *Münscher, von Cölln* S. 81, u. bei *Gieseler*): Nos.... confitemur et credimus, Deum Dei filium ante omnia tempora sine initio ex Patre genitum — non adoptione sed genere, neque gratia sed natura, — pro salute vero humani generis in fine temporis ex illa intima et ineffabili Patris substantia egrediens, et a Patre non recedens, hujus mundi infima petens, ad publicum humani generis apparens, invisibilis visibile corpus adsumens de virgine, ineffabiliter per integra virginalia Matris enixus: secundum traditionem patrum confitemur et credimus, eum factum ex muliere, factum sub lege, *non genere esse filium Dei* *), *sed adoptione, neque natura sed gratia,* id ipsum eodem Domino attestante, qui ait: «Pater major me est» etc. — *Felix* (apud Alcuin. contra Felic. lib. IV, c. 2): Secundo autem modo *nuncupative* Deus dicitur etc. «*Wir können diese Einigung der an sich niedrigen menschlichen und der göttlichen Natur durch Erhöhung jener mittelst göttlichen Urtheils die unio forensis oder die juridische nennen.*» *Dorner* S. 112. Ueber die Vergleichung dieser Erhöhung mit der υἱοθεσία der Erlösten s. *Baumg.-Crus.* S. 381. Schon in Spanien wider-

---

*) Kein Sohn kann, sagt *Felix* a. a. O., zwei natürliche Väter haben. Nun ist Christus seiner Menschheit nach sowohl Sohn Davids, als Sohn Gottes. Letzteres kann er aber eben darum nur durch Adoption sein, weil er ersteres schon durch Natur ist. — Eine untergeordnete Frage ist die, wann die Adoption eingetreten, ob schon bei der Geburt oder erst bei der Taufe? Nach *Walch* (Hist. der Ketz. IX, S. 574) hätte Felix das letztere behauptet, s. dagegen *Neander* III, S. 327, und vgl. *Baur,* Trin. II, S. 139. Nach des letztern Darstellung würde erst durch die Auferstehung das Adoptionsverhältniss seine völlige Verwirklichung erlangt haben.

setzten sich der adoptianischen Lehre der Priester Beatus in der Provinz Libana und der Bischof Etherius von Othma. Felix musste in Regensburg (792) und dann in Rom widerrufen, und auch die Synode von Frankfurt (794) entschied gegen die Adoptianer. — Ueber *Alcuini* libellus adv. hæresin Felicis ad Abbates et Monachos Gothiæ missus (T. I, p. 759 sqq.) und dessen epistola ad Felicem vgl. *Gieseler* S. 87. — Alcuin macht besonders geltend, dass dadurch die *Einheit* des Sohnes Gottes gestört werde, p. 763: Si igitur Dominus Christus secundum carnem, sicut quidam improba fide garriunt, adoptivus est Filius, nequaquam unus est Filius, quia nullatenus proprius Filius et adoptivus Filius unus esse potest Filius, quia unus verus et alter non verus esse dignoscitur. Quid Dei omnipotentiam sub nostram necessitatem prava temeritate constringere nitimur? Non est nostræ mortalitatis lege ligatus, omnia enim quæcumque vult, Dominus facit in cœlo et in terra. Si autem voluit ex virginali utero proprium sibi creare filium, quis ausus est dicere, eum non posse? etc. Vgl. p. 813. — *Felix* wurde durch Alcuin auf der Synode zu Aachen (799) zum Nachgeben bewogen, während *Elipandus* auf seinem Sinne blieb. Felix † 818. Auch *er* scheint vor seinem Tode die alten Meinungen wieder aufgewärmt zu haben; s. *Agobardi* liber adv. dogma Felicis episc. Urgellensis ad Ludov. Pium Imp. Vgl. *Baur*, Trin. II, S. 133 ff. — Im 12. Jahrhundert (1160) wurden dem *Folmar*, Canonicus zu Traufenstein, ähnliche adoptianische (nestorianische?) Irrthümer vorgeworfen; s. *Cramer* VII, S. 43. Auch *Duns Scotus* u. *Durandus a. St. Porciano* liessen den Ausdruck filius adoptivus unter gewissen Bedingungen zu, während *Thomas von Aquino* ihn abweist. *Walch* l. c. p. 253. *Gieseler* S. 89. *Baur*, Trin. II, S. 838.

[4]) Ueber die Ketzerei des Nihilianismus (*Lomb.* sent. lib. III, dist. 5—7 noch unbestimmt) s. *Cramer* Bd. VII v. Anf. *Dorner* S. 121 ff. u. *Münscher, von Cölln* S. 86. 87. Der Satz: «Deus non factus est aliquid» wurde auf Alexanders III. Befehl auf der Synode zu Tours 1163 geprüft und verworfen (*Mansi* T. XXII, p. 239). Gegen denselben schrieb auch *Joh. Cornubiensis* um 1175 (*Martène* thes. T. V, p. 1658 sqq.) *). *Walter von St. Victor* brachte dann vollends aus des Lombarden Satze die Ketzerei heraus: Deus est nihil secundum quod homo. «*Der Vorwurf des Nihilianismus enthält jedenfalls das Ungerechte, dass er die Leugnung der Existenz in Form einer bestimmten Einzelheit zu einer Leugnung schlechthin macht. Jedenfalls dürften aber die Angriffe, die auf den Lombarden geschahen, Mitursache gewesen sein, warum man fortan um so mehr sich davon entfernte, der Menschheit Christi die Singularität der Existenz abzusprechen. Wenigstens findet sich bei den folgenden Scholastikern fast regelmässig eine Stelle, worin sie gegen das non aliquid des Lombarden hervorheben, dass Christi Menschheit etwas Be-*

---

*) Johannes von Cornwall beruft sich unter anderm auf den Sprachgebrauch. Wenn man sagt: alle Menschen haben gesündigt; so wird dabei Christus ausdrücklich ausgenommen. Oder man sagt: Christus war der heiligste, der seligste Mensch; oder man zählt die 12 Apostel mit ihrem Meister zusammen als 13 Personen. Dies alles könnte nicht geschehen, wenn nicht Christus aliquis homo gewesen wäre. Das Weitere bei *Baur* a. a. O.

stimmtes, von den andern Unterschiedenes, jedoch blos in der göttlichen Person Subsistirendes gewesen sei, was sie daher auch weder Individuum noch Person nennen wollen.» *Dorner* S. 122. 123. Vgl. *Baur,* Trin. II, S. 563 ff.

[5]) *Albert. M.* comp. theol. lib. IV, de incarn. Christi c. 14, u. lib. III über die Sentenzen dist. 13 (bei *Dorner* S. 124. 125). *Thom. Aqu.* P. III, qu. 8, 1 u. weiterhin (bei *Dorner* S. 126 ff.). Vgl. *Cramer* VII, S. 571 ff. *Baur,* Trin. II, S. 787 ff.

[6]) Ueber die mystische Auffassung bei *Joh. Dam.* u. a., namentlich bei dessen präsumtivem Schüler *Theodorus Abukara,* vgl. *Dorner* S. 115 ff. Ueber den Zusammenhang der scholastischen Bestimmungen mit den mystischen ebend. Schon *Johann Scotus Erigena* betrachtet den historischen Christus zugleich als den, in welchem die menschliche Gattung ideal repräsentirt ist, wobei er aber seine specifische Dignität durchaus zu bewahren sucht. De div. nat. II, 13: Humano intellectui, quem Christus assumsit, omnes intellectuales essentiæ inseparabiliter adhærent. Nonne plane vides, omnem creaturam, intelligibiles dico sensibilesque mediasque naturas, in Christo adunatam? Vgl. V, 25 p. 252: Quamquam enim totam humanam naturam, quam totam accepit, totam in se ipso et in toto humano genere totam salvavit, quosdam quidem in pristinum naturæ statum restituens, quosdam vero per excellentiam ultra naturam deificans: in nullo tamen nisi in ipso solo humanitas deitati in unitatem substantiæ adunata est, et in ipsam deitatem mutata omnia transcendit. Hoc enim proprium caput Ecclesiæ sibi ipsi reservavit, ut non solum ejus humanitas particeps deitatis, verum etiam ipsa deitas, postquam ascendit ad Patrem, fieret: in quam altitudinem nullus præter ipsum ascendit nec ascensurus est. — Auch die Scholastiker konnten nicht umhin, in Christo etwas Urbildliches, Universales zu finden, ohne ihm dadurch die geschichtliche Individualität abzustreiten, s. *Dorner* S. 141. — Noch viel mehr war dies bei den Mystikern der Fall. Wenn schon der Propst *Geroch von Reichersberg* gegen die immer feiner sich spaltenden christologischen Bestimmungen der Scholastiker (namentlich gegen Folmar) sich erklärt hatte (s. *Cramer* a. a. O. S. 43—78), so zeigten auch die Victoriner sich wenigstens gleichgültig gegen die Ausspinnung des Dogma's (*Dorner* S. 142, Anm.). Darauf aber drangen die Mystiker sämmtlich, dass Christus *in* uns lebendig werde. «Christus hatte» sagt *Ruysbroek* «seine Gottheit und Menschheit von Natur; wir aber haben sie in Liebe mit ihm vereinigt aus Gnaden.» Vgl. *Engelhardts* Monogr. S. 179 und den ganzen Abschnitt S. 177—179. *Tauler,* Pred. Bd. I, S. 55 (auf 1. Sonnt. im Adv.): «Hievon erhalten wir, dass wir der Seligkeit empfänglich sind in derselben Weise, in der *er* selig ist, und dass wir auch hier empfangen einen Vorschmack desselben, dessen wir ewig selig sollen sein. Weil auch alle die niedersten Kräfte und leiblichen Sinne unseres Herrn Jesu Christi also geeinigt worden mit der Gottheit, dass man sprechen mag, *Gott* sah, *Gott* hörte, *Gott* litt, davon haben wir den Nutzen, dass von seiner Einigung alle *unsere* Werke göttlich mögen werden; ferner, weil menschliche Natur vereinigt ist mit der göttlichen Person und mit den

Engeln, daher haben alle Menschen Gemeinschaft mit ihm, mehr denn einige Creatur, da sie seine Mitglieder sind und einen Einfluss haben von ihm, als von ihrem Haupt u. s. w. ..... Nicht viele Söhne! du magst wohl und sollst unterschieden sein nach der leiblichen Geburt, aber in der ewigen Geburt muss nicht mehr denn *ein* Sohn sein, da in Gott nichts denn *ein* natürlicher Ursprung ist, woher auch nichts als *ein* natürlicher Ausfluss des Sohnes, nicht zwei. *Darum sollst du Ein Sohn sein mit Christo, so musst du ein ewiges Ausfliessen sein mit dem ewigen Wort.* So wahr als Gott Mensch worden ist, so wahr ist der Mensch Gott worden von Gnaden, und also ist die menschliche Natur überbildet in dem, das sie geworden ist, in das göttliche Bild, das daher ist ein Bild des Vaters» u. s. w. Vgl. auch die Weihnachtspred. Bd. I, S. 89 u. a. Stellen mehr. — *Deutsche Theol.* Cap. 22: «Da wo Gott und Mensch vereinigt sind, also dass man in der Wahrheit spricht, und die Wahrheit daselbst bekennt, dass Eines ist wahrer vollkommener Gott und wahrer vollkommener Mensch, und doch der Mensch Gott so gar ergeben, dass Gott allda selbst ist der Mensch, und Gott ist auch daselbst, thut und lässet ohne alles Ich, Mir und Mein (d. i. ohne alle eigenen Willen, Liebe und Eigenthum): siehe, *da ist wahrhaftig Christus und sonst nirgends.*» Vgl. Cap. 24, und Cap. 43: «Wo *Christi Leben* ist, da ist *Christus;* und da sein Leben nicht ist, da ist auch Christus nicht» u. s. w. *) — Einfach und würdig *Wessel,* de causa incarn. c. 7, p. 427 (bei *Ullmann* S. 257): «Jede edle Seele hat etwas Göttliches in sich, so dass sie sich gern mittheilt. Und je edler sie ist, desto mehr ahmt sie in sich die Gottheit nach; daher hat jene heilige und gottgeliebte Seele, weil sie mehr als jede andere Creatur Gott ähnlich war, sich ganz ihren Brüdern hingegeben, wie sie auch sah, dass Gott sich ihr hingab.» Vgl. c. 16, p. 450, und de magnitud. passionis c. 82, p. 627: Qui non ab hoc exemplari trahitur, non est. Ueber die menschliche Entwicklung des Erlösers ibid. c. 17, p. 486 (bei *Ullmann* S. 259).

[7]) So die Begharden: Dicunt, se credere, quod quilibet homo perfectus sit Christus per naturam (*Mosh.* p. 256 — nach dem Briefe des Bischofs von Strassburg). Nach *Baurs* Auffassung würde auch dem Joh. Scotus Erigena die kirchliche Lehre von der Menschwerdung Gottes in Christo nichts anderes gewesen sein, als die Immanenz Gottes in der Welt, die im Menschen zur concreten Wirklichkeit des Selbstbewusstseins geworden ist. S. dessen Gesch. der Trin. II, S. 310. 311. Vgl. indessen Anm. 6.

Ein Gegenstand, womit sich der scholastische Scharfsinn viel zu schaffen machte, war der partus virgineus. Darauf bezog sich der Streit zwischen *Paschasius Radbertus* u. *Ratramnus* um 850, darüber, ob Maria Christum utero clauso geboren habe, was der erstere (mit Hieronymus) bejahte, der letztere (mit Helvidius) verneinte. Das Weitere darüber bei *Münscher, von Cölln* S. 85. 86, u. bei *C. G. F. Walch,* historia controversiæ sæculi IX. de partu B. Virginis

---

*) Gegen eine Umdeutung dieser Stelle in einen blossen idealen Christus s. c. 52: «Alles das bisher geschrieben ist, das hat Christus gelehret mit langem Leben, nämlich vierthalb und dreissig Jahr lang» u. s. w.

Gott. 1758. 4. Auf eine seltsam scharfsinnige Weise sucht *Anselm* cur Deus homo II, c. 8 die Geburt aus der Jungfrau überhaupt als eine im Kreislauf der göttlichen Möglichkeiten nothwendig gewordene zu begreifen: Quatuor modis potest Deus facere hominem: videlicet aut de viro et de femina, sicut assiduus usus monstrat; aut nec de viro nec de femina, sicut creavit Adam; aut de viro sine femina, sicut fecit Evam; aut de femina sine viro, quod nondum fecit. Ut igitur hunc quoque modum probet suæ subjacere potestati et ad hoc ipsum opus dilatum esse, nihil convenientius, quam ut de femina sine viro assumat illum hominem, quem quærimus. Utrum autem de virgine aut de non virgine dignius hoc fiat, non est opus disputare, sed sine omni dubitatione asserendum est, quia de virgine hominem nasci oportet. — Fürwitzige Fragen über den Zeitpunkt, in welchem, und über die Art und Weise, wie die Vereinigung der göttlichen Natur des Sohnes mit der von ihm in dem Leibe der Maria angenommenen menschlichen Natur vor sich gegangen sei? finden wir bei *Robert Pulleyn* (*Cramer* VI, S. 484 ff.).

Auch darauf verfiel die Fragesucht, zu untersuchen, ob nach dem Tode Jesu (der Trennung von Leib und Seele) dennoch die Vereinigung der Gottheit und Menschheit fortgedauert habe? Dies bejaht Pulleyn. Er nimmt an, nicht der ganze Mensch Christus, sondern blos sein Leib sei gestorben, s. *Cramer* VI, S. 487. 488. Ebenso erhob sich ein Streit zwischen den Franciscanern und Dominicanern, ob das bei der Kreuzigung vergossene Blut auch zugleich von der Gottheit getrennt gewesen? Um Weihnachten 1462 fand darüber eine heftige Disputation in Rom statt. Die Dominicaner behaupteten die Affirmative, die Franciscaner die Negative. Pius II. verbot endlich den Streit durch eine Bulle im Jahre 1464, s. *Gobbelin.* comment. Pii II. (Rom. 1584) p. 511. *Fleury,* hist. eccles. XXIII, p. 167 sqq.

§. 180.

Erlösung und Versöhnung.

**Baur,* Gesch. der Versöhnungslehre, S. 118 ff. *Seisen,* Nicolaus Methonensis, Anselmus Canturiensis, Hugo Grotius, quoad satisfactionis doctrinam a singulis excogitatam inter se comparati, Heidelb. 1838. 4.

Die in der vorigen Periode ausgebildete mythische Vorstellung von dem Rechtshandel mit dem Teufel und einer Ueberlistung desselben von Seiten Gottes und Christi fand auch noch in dieser Periode Anklang, so bei *Johannes Damascenus* [1]), musste jedoch bald einer andern mehr dogmatischen, das Factum der Erlösung aus der Nothwendigkeit göttlicher und menschlicher Verhältnisse ableitenden Betrachtungsweise Platz machen, oder wenigstens sich ihr unterordnen. Den Uebergang zu ihr bildet in der griechischen Kirche, unabhängig von Anselm, *Nicolaus von Methone* [2]), während im Abendlande *Anselm von Canterbury* mit grösserem Aufwande von Scharfsinn und in einer bisher nicht erreichten Vollständigkeit der Argumentation den Satz durchführte, dass

Gott, um die ihm durch die Sünde entzogene Ehre wiederherzustellen, nothwendig habe Mensch werden müssen, um so als Gottmensch durch den freiwilligen Tod, dem er sich unterzog, die Schuld abzutragen, die ausser ihm weder ein himmlisches, noch ein irdisches Wesen abtragen konnte, wodurch er der göttlichen Heiligkeit nicht nur Genüge leistete, sondern zugleich durch die Freiwilligkeit, womit es geschah, mehr that, als gefordert werden konnte, mithin zur Belohnung dafür die Befreiung der Menschen von der ihnen zugedachten Strafe auswirkte. So wurde der Widerstreit der göttlichen Liebe mit der göttlichen Gerechtigkeit und Heiligkeit ausgeglichen [3]).

[1]) De fide orth. III, 1: Αὐτὸς γὰρ ὁ δημιουργός τε καὶ κύριος τὴν ὑπὲρ τοῦ οἰκείου πλάσματος ἀναδέχεται πάλην, καὶ ἔργῳ διδάσκαλος γίνεται. Καὶ ἐπειδὴ θεότητος ἐλπίδι ὁ ἐχθρὸς δελεάζει τὸν ἄνθρωπον, σαρκὸς προβλήματι δελεάζεται καὶ δείκνυται ἅμα τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ σοφὸν, τὸ δίκαιόν τε καὶ τὸ δυνατὸν τοῦ θεοῦ· τὸ μὲν ἀγαθὸν, ὅτι οὐ παρεῖδε τοῦ οἰκείου πλάσματος τὴν ἀσθένειαν, ἀλλ᾽ ἐσπλαγχνίσθη ἐπ᾽ αὐτῷ πεσόντι, καὶ χεῖρα ὤρεξε· τὸ δὲ δίκαιον, ὅτι ἀνθρώπου ἡττηθέντος οὐχ ἕτερον ποιεῖ νικῆσαι τὸν τύραννον, οὐδὲ βίᾳ ἐξαρπάζει τοῦ θανάτου τὸν ἄνθρωπον, ἀλλ᾽ ὃν πάλαι διὰ τὰς ἁμαρτίας καταδουλοῦται ὁ θάνατος, τοῦτον ὁ ἀγαθὸς καὶ δίκαιος νικητὴν πάλιν πεποίηκε, καὶ τῷ ὁμοίῳ τὸν ὅμοιον ἀνεσώσατο, ὅπερ ἄπορον ἦν· τὸ δὲ σοφὸν, ὅτι εὗρε τοῦ ἀπόρου λύσιν εὐπρεπεστάτην. Zwar bestritt er die Vorstellung (des Gregor von Nyssa), dass der Teufel das Lösegeld erhalten, III, 27: Μὴ γὰρ γένοιτο τῷ τυράννῳ τὸ τοῦ δεσπότου προσενεχθῆναι αἷμα —, aber wunderlich genug klingt das Folgende: Πρόσεισι τοιγαροῦν ὁ θάνατος καὶ καταπιὼν τὸ σώματος δέλεαρ τῷ τῆς θεότητος ἀγκίστρῳ περιπείρεται, καὶ ἀναμαρτήτου καὶ ζωοποιοῦ γευσάμενος σώματος διαφθείρεται καὶ πάντας ἀνάγει, οὓς πάλαι κατέπιεν.

[2]) Anecd. I, p. 25. ms. fol. 148 b (bei *Seisen* p. 1); ibid. p. 30 sq. fol. 150 b (bei *Seisen* p. 2): Ἦν γὰρ θανάτῳ ὑπεύθυνον τὸ πᾶν ἡμῶν γένος· πάντες γὰρ ἥμαρτον, κέντρον δὲ τοῦ θανάτου ἐστὶν ἡ ἁμαρτία (1 Cor. 15, 56), δι᾽ ἧς τρώσας ἡμᾶς ὁ θάνατος καταβέβληκε, καὶ ἄλλως οὐκ ἦν τῶν δεσμῶν τῆς δουλείας ἀπαλλαγῆναι τοὺς δόρατι ληφθέντας, ἢ διὰ θανάτου (Rom. 5, 14). Τὰ γὰρ λύτρα ἐν τῇ αἱρέσει κεῖται τῶν κατεχόντων. Οὐκ ἦν οὖν ὁ δυνάμενος ὑπελθεῖν τὸ δρᾶμα καὶ ἐξαγοράσαι τὸ γένος, οὐκ ἦν οὐδεὶς τῶν τοῦ γένους ἐλεύθερος· μόγις δὲ τῆς ἰδίας ἐνοχῆς ἐλευθεροῦταί τις, ὃς ἑαυτοῦ ἀποθνήσκων οὐ δυνάμενος συνελευθερῶσαι ἕνα γοῦν ἑαυτῷ. Εἰ δὲ οὐδένα, τίς ἦν δυνατὸς, ὅλον κόσμον ἀπαλλάξαι δουλείας; εἰ γὰρ καὶ ἀξιόχρεως ἦν πρὸς τὴν ἰδίαν ἐλευθερίαν ἕκαστος· ἀλλ᾽ οὖν οὐκ ἦν πρέπον, πάντας ἀποθανεῖν, οὐδὲ ὑπὸ τὴν τοῦ θανάτου ἐξουσίαν καταμεῖναι. Τίνος

οὖν ἦν τὸ κατόρθωμα; δῆλον ὅτι ἀναμαρτήτου τινός. Τίς δὲ τῶν πάντων ἀναμάρτητος ἢ μόνος ὁ θεός; ἐπειδὴ τοίνυν καὶ θεοῦ τὸ ἔργον ἦν καὶ χωρὶς θανάτου καὶ τῶν ἡγησαμένων τοῦ θανάτου παθῶν ἀδύνατον ἦν τελεσθῆναι, ὁ θεὸς δὲ παθῶν καὶ θανάτου ἐστὶν ἀπαράδεκτος, προςέλαβε φύσιν παθῶν καὶ θανάτου δεκτικήν, ὁμοουσίαν ἡμῖν ὑπάρχουσαν κατὰ πάντα καὶ ἀπαραλλάκτως ἔχουσαν πρὸς ἡμᾶς, ὅμου λαβὴν διδοὺς τῷ προςπαλαίοντι θανάτῳ κατὰ σάρκα, καὶ δι' αὐτῆς τῆς ὑποκειμένης αὐτῷ φύσεως καταγωνιούμενος αὐτὸν, ἵνα μήτε αὐτὸς χώραν σχοίη λέγειν, οὐχ ὑπὸ ἀνθρώπου, ἀλλ' ὑπὸ θεοῦ ἡττῆσθαι, μήτε μὴν ἡμεῖς καταμαλακιζοίμεθα πρὸς τοὺς ἀγῶνας· καιροῦ καλοῦντος ἔχοντες παράδειγμα τὴν ὁμοφυῆ καὶ ὁμοούσιον σάρκα, ἐν ᾗ κατεκρίθη ἡ ἁμαρτία, χώραν οὐδόλως εὑροῦσα ἐν αὐτῇ...... Οὐ γὰρ μάτην τι γέγονε τῶν περὶ τὸ τίμιον αὐτοῦ πάθος συμβεβηκότων, ἀλλὰ λόγῳ τινὶ κρείττονι καὶ ἀναγκαίῳ, πᾶσαν λόγων δύναμιν ὑπερβάλλοντι. Vgl. refut. p. 155 sqq. (bei *Seisen* p. 4) und *Ullmann* S. 90 ff. «*Die Uebereinstimmung* (mit Anselm) *liegt hauptsächlich in dem Versuch zu beweisen, dass der Erlöser nothwendig ein Gottmensch habe sein müssen, der Unterschied besonders darin, dass Anselm die Nothwendigkeit des Todes Jesu in Beziehung setzt auf die göttliche Heiligkeit, Nicolaus in Beziehung auf die Herrschaft, die der Satan über die sündigen Menschen ausübt.*» *Ullmann* S. 94.

[3]) «*Das Verhältniss, in welchem die anselmische Satisfactionstheorie zu der bisher gangbarsten Vorstellung steht, spricht sich vor allem in dem entschiedenen Widerspruch aus, welchen Anselm gegen die Voraussetzung erhob, auf welcher die letztere in Ansehung des Teufels beruht.*» *) *Baur* S. 155. Cur Deus I, 7; und II, 19: Diabolo nec Deus aliquid debebat nisi pœnam, nec homo, nisi vicem, ut ab illo victus illum revinceret; sed quidquid ab illo exigebatur, hoc Deo debebat, non diabolo. Anselms Theorie geht vielmehr von dem Begriff der *Sünde* aus (vgl. §. 176, Note 4). Der Mensch ist schuldig, Gott zu ehren; durch die Sünde hat er ihm seine Ehre entzogen und muss sie ihm auf eine eclatante Weise wiederherstellen. I, 11: Hunc honorem debitum qui Deo non reddit, aufert Deo quod suum est et Deum exhonorat, et hoc est peccare. Quamdiu autem non solvit, quod rapuit, manet in culpa; nec sufficit solummodo reddere, quod ablatum est, *sed pro contumelia illata plus debet reddere, quam abstulit.* Vgl. c. 13: Necesse est ergo, ut aut ablatus honor solvatur, aut pœna sequatur, alioquin aut sibi ipsi Deus justus non erit, aut ad utrumque impotens erit, quod nefas est vel cogitare. Zwar kann Gott seine Ehre nicht eigentlich (objectiv)

---

*) Es dürfte überhaupt beachtet werden, wie das dämonische Reich bei der fortschreitenden dogmatischen Entwicklung im Laufe der Zeiten immer weiter zurückgedrängt wird, wie die Schatten vor dem Lichte schwinden. Die erste Periode gestattete dem dämonischen Reiche noch einen grossen Spielraum in der Lehre von Gott und der Weltregierung bis zur völligen Ueberwindung des Manichäismus; ebenso in der Anthropologie, bis durch die augustinische Erbsündenlehre in der zweiten Periode der Grund der Sünde tiefer in den Menschen hineingelegt wurde. Endlich wird in dieser Periode auch die Christologie und Soteriologie freier vom Dämonischen, das bis auf die Eschatologie zurückgedrängt wird, wo dann zuletzt der Teufel in der Hölle seinen eigentlichen Ort findet.

entzogen werden; aber Gott muss um der Creaturen willen auf seine Ehre halten; die Ordnung und Harmonie des Weltganzen erfordert es. I, c. 14: Deum impossibile est honorem suum perdere.... Cap. 15: Dei honori nequit aliquid, quantum ad illum pertinet, addi vel minui. Idem namque ipse sibi honor est incorruptibilis et nullo modo mutabilis. Verum quando unaquæque creatura suum et quasi sibi præceptum ordinem sive naturaliter sive rationabiliter servat, Deo obedire et eum dicitur honorare; et hoc maxime rationalis natura, cui datum est intelligere quod debeat. Quæ cum vult quod debet, Deum honorat; non quia illi aliquid confert, sed quia sponte se ejus voluntati et dispositioni subdit, et in rerum universitate ordinem suum et ejusdem universitatis pulchritudinem, quantum in ipsa est, servat. Cum vero non vult quod debet, Deum, quantum ad illum pertinet, inhonorat, quoniam non subdit se sponte illius dispositioni, et universitatis ordinem et pulchritudinem, quantum in se est, perturbat, licet potestatem aut dignitatem Dei nullatenus lædat aut decoloret. (Damit steht auch die Idee in Verbindung, dass durch die Schöpfung des Menschen die Lücke, welche die gefallenen Engel in der hierarchia cœlestis veranlasst, ausgefüllt werde, c. 16. Vgl. §. 172, Note 5.) Aus blossem Machtspruch der Barmherzigkeit zu verzeihen, wäre aus den ausgeführten Gründen Gottes unwürdig. I, c. 6, und c. 12: Non decet Deum peccatum sic impunitum dimittere..... Die Ungerechtigkeit hätte ja dann ein Vorrecht vor der Gerechtigkeit. (Liberior est injustitia, si sola misericordia dimittitur, quam justitia.) Vgl. c. 19. Nun aber kann der Mensch die Genugthuung nicht leisten, da er durch die Erbsünde verderbt ist (I, c. 23: quia peccator peccatorem justificare nequit); und doch muss die Herstellung durch einen *Menschen* geschehen, I, c. 3: Oportebat namque, ut sicut per hominis inobedientiam mors in humanum genus intraverat, ita per hominis obedientiam vita restitueretur, et quemadmodum peccatum, quod fuit causa nostræ damnationis, initium habuit a femina, sic nostræ justitiæ et salutis auctor nasceretur de femina, et ut diabolus, qui per gustum ligni, quem persuasit, hominem vicerat, ita per passionem ligni, quam intulit, ab homine vinceretur. Hätte aber Gott nicht einen unsündlichen Menschen erschaffen können? Wohl; dann aber wäre der erlöste Mensch in die Gewalt dessen gekommen, der ihn erlöst hätte, d. h. in die Gewalt eines Menschen, der selbst nur ein Knecht Gottes wäre und dem auch die Engel nicht dienten (I, c. 5). Auch ist der Mensch ja Gott selbst den Gehorsam schuldig, I, c. 20: In obedientia vero quid das Deo, quod non debes, cui jubenti totum, quod es et quod habes et quod potes, debes?..... Si me ipsum et quidquid possum, etiam quando non pecco, illi debeo, ne peccem, nihil habeo, quod pro peccato illi reddam. — Irgend ein anderes höheres Wesen (ein Engel) kann auch nicht eintreten; denn das steht fest: Illum, qui de suo poterit Deo dare aliquid, quod superet omne quod sub Deo est, majorem esse necesse est, quam omne quod non est Deus..... Nihil autem est supra omne quod Deus non est, nisi Deus.... Non ergo potest hanc satisfactionem facere nisi Deus (II, c. 6). Wenn nun aber niemand die Satisfaction leisten kann, als Gott, und doch der

Mensch sie leisten muss, so bleibt nichts anderes übrig, als — der Gottmensch. Ibid.: Si ergo, sicut constat, necesse est, ut de hominibus perficiatur illa superna civitas, nec hoc esse valet nisi fiat prædicta satisfactio, quam nec potest facere nisi Deus, nec debet nisi homo: necesse est, ut eam faciat *Deus homo*. Und zwar muss der Gottmensch aus Adams Geschlecht sein und von einer Jungfrau geboren (c. 8, vgl. §. 179 Schluss), und ebenso will sich's am besten schicken, dass von den drei Personen der Trinität der Sohn Mensch werde (II, c. 9; vgl. §. 170, Note 6). Um nun für die Menschen genugzuthun, musste er etwas, was er Gott nicht schuldig war, was aber zugleich mehr war, als alles, was unter Gott steht, Gott zu geben haben. Den Gehorsam war er, wie jede vernünftige Creatur, Gott ohnehin schuldig; aber zu sterben war er nicht verbunden (c. 10. 11). Dennoch wollte er freiwillig sterben, ibid.: Video, hominem illum plane, quem quærimus, talem esse oportere, qui nec ex necessitate moriatur, quoniam erit omnipotens, nec ex debito, quia nunquam peccator erit, et mori possit ex libera voluntate, quia necessarium erit; denn der Tod ist das schwerste Opfer, das der Mensch bringen kann, ibid.: Nihil asperius aut difficilius potest homo ad honorem Dei sponte et non ex debito pati, quam mortem, et nullatenus se ipsum potest homo magis dare Deo, quam cum se morti tradit ad honorem illius. Aber eben durch das Freiwillige erhielt die That einen unendlichen Werth; denn sein Tod überwiegt die Zahl und Grösse aller Sünden. Cap. 14: A. Cogita etiam, quia peccata tantum sunt odibilia, quantum sunt mala, et vita ista tantum amabilis est, quantum est bona. Unde sequitur, quia vita ista plus est amabilis, quam sint peccata odibilia. B. Non possum hoc non intelligere. A. Putasne tantum bonum tam amabile posse sufficere ad solvendum, quod debetur pro peccatis totius mundi? B. Imo plus potest in infinitum. (Daher auch rückwirkend auf die Protoplasten, c. 16; auch auf Maria selbst ibid. u. c. 17; vgl. §. 178, Note 2). Das freiwillig dargebrachte Geschenk durfte nicht unerwiedert bleiben. Der Sohn aber hatte schon zuvor, was der Vater hat: sonach muss die Belohnung einem andern zu gut kommen, mithin dem Menschen (II, 19). Ueber die Ausgleichung der Barmherzigkeit und Gerechtigkeit c. 20: Misericordiam vero Dei, quæ tibi perire videbatur, cum justitiam Dei et peccatum hominis considerabamus, tam magnam tamque concordem justitiæ invenimus, ut nec major nec justior cogitari possit. Nempe quid misericordius intelligi valet, quam cum peccatori tormentis æternis damnato, et unde se redimat non habenti, Deus pater dicit: accipe Unigenitum meum, et da pro te, et ipse Filius: tolle me, et redime te?... Quid etiam justius, quam ut ille, cui datur pretium majus omni debito, si debito datur affectu, dimittat omne debitum? Endlich die nicht zu übersehende Verwahrung Anselms am Schlusse (c. 22): Si quid diximus, quod corrigendum sit, non renuo correctionem, si rationabiliter fit. Si autem testimonio veritatis roboratur, quod nos rationabiliter invenisse existimamus, Deo, non nobis attribuere debemus, qui est benedictus in sæcula. Amen.

Die anselmische Theorie leidet bei aller scheinbaren Consequenz 1. an einem innern Widerspruche, da A. selbst zugiebt, Gott könne die Ehre nicht objectiv entzogen werden, und doch sein Argument auf diese objective Thatsache baut, so aber, dass am Ende doch die Liebe und Barmherzigkeit Gottes ins Mittel tritt, indem sie die von einem *Andern* geleistete Genugthuung annimmt und um *seinetwillen* den wirklichen Sündern die Schuld erlässt. Vgl. *Baur* S. 168—179. Somit «*schwankt die Theorie zwischen fœdus operum und fœdus gratiæ*» *Schweizer,* ref. Glaubenslehre II, S. 391. — 2. Tritt die subjective Seite (das sittliche Moment) hinter die objective (das juridische) zurück, und verschwindet fast auf ein minimum (vgl. jedoch II, c. 18). Es ist mehr eine Versöhnung Gottes mit den Menschen, als der Menschen mit Gott; s. *Baur* S. 181. *Ullmann,* Nic. v. Methone S. 93. Uebrigens ist wohl zu beachten, dass die anselmische Theorie nicht mit spätern (protestantischen) Entwicklungen verwechselt werde. Ob die Genugthuung im anselm. Sinne eigentlich *noch kein Strafleiden, sondern nur eine active Leistung sei,* da Strafe und Genugthuung sogar bei ihm aus einander treten (I, 15: necesse est, ut omne peccatum satisfactio *aut* pœna sequatur), s. *Baur* S. 183 ff. Indessen besteht doch eben die Leistung hauptsächlich, wo nicht ausschliesslich, in der Uebernahme von Leiden und Tod, so dass man doch nicht wohl mit *Baur* sagen kann: «*der Begriff der genugthuenden und stellvertretenden Strafe finde sich hier noch nicht.*» Wohl aber genügt nach A. das Erleiden des Todes; von einem Lasten des *göttlichen Zornes* auf dem Erlöser, von Uebernahme der Höllenqualen, dem sogenannten Seelenleiden u. s. w. findet sich bei Anselm keine Spur. Auch sticht der keusche und grossartige tragische Stil, in dem das Ganze behandelt wird, bedeutend ab gegen die weichliche und weinerliche, ja sinnlich gefärbte Bluttheologie der spätern Zeit. — Ueber das Verhältniss zur frühern Lehre (ob alt, ob neu?) siehe *Baur* S. 186 ff.

§. 181.

Weitere Fortbildung.

Die Zeitgenossen und nächsten Nachfolger Anselms waren weit entfernt, diese seine Theorie sich unbedingt anzueignen [1]). Vielmehr trat *Abälard* wie in andern Dingen, so auch hier auf die entgegengesetzte Seite, indem er vorzüglich das sittliche Moment heraushob und die Gegenliebe erweckende Liebe Christi als das erlösende Princip bezeichnete [2]), wogegen *Bernhard von Clairvaux* mehr die mystische Idee des stellvertretenden Todes geltend machte [3]). Näher an die anselmische Lehre schloss sich *Hugo von St. Victor* an, doch mit der Modification, dass er wieder auf die ältere Vorstellung von einem Rechtshandel mit dem Teufel zurücklenkte, dabei aber auch zugleich mit Abälard an die sittliche Bedeutung des Todes erinnerte [4]), während *Robert Pulleyn* und *Peter der Lombarde* noch bestimmter zu Abälard hinüberneigen [5]). Die spätern Scholastiker stellten

sich wieder auf den anselmischen Grund, und bildeten von da das Dogma weiter aus [6]). So namentlich *Thomas von Aquino,* der das hohepriesterliche Amt Christi hervorhob und besonderes Gewicht auf das überschüssige Verdienst des Todes Jesu legte [7]), welches letztere *Duns Scotus* in dem Grade bestritt, dass er sogar das Zureichende desselben in Abrede stellte [8]), von Seiten Gottes aber eine freiwillige acceptatio statuirte. *Wikliffe* und *Wessel* hoben die Satisfactionstheorie im praktischen Interesse evangelischer Frömmigkeit hervor und leiteten auch damit die Reformationsperiode ein [9]). Die Mystiker versenkten sich entweder mit Verzichtleistung auf dogmatische Bestimmungen rein mit dem Gefühle und der Phantasie in den Abgrund der am Kreuze gestorbenen Liebe, oder sie suchten in der Wiederholung des einmal geschehenen Opfers an sich selbst, in der am eignen Fleische vollzogenen Kreuzigung den eigentlichen Nerv der Erlösung [10]), wobei die pantheistische Mystik die Eigenthümlichkeit des Verdienstes Christi verwischte [11]), während von orthodoxer Seite die äusserliche und mythologisirende Auffassung des Dogma's als eines Rechtshandels zu greulichen poetischen Verzerrungen hinführte [12]).

[1]) «*Muss man in der anselmischen Satisfactionstheorie eine glänzende Probe des dialektisch-speculativen Scharfsinns der Scholastiker anerkennen, so hat die Wahrnehmung etwas Befremdendes, dass A. gleichwohl mit derselben ganz allein steht und keinen seiner Nachfolger von der Nothwendigkeit des von ihm genommenen Standpunktes überzeugt zu haben scheint.*» *Baur* S. 189.

[2]) Einmal widersetzte sich *Abälard,* wie Anselm, und noch entschiedener als dieser, der Einmischung des Teufels, comment. in epist. ad Rom. lib. II (Opp. p. 550; bei *Münscher, von Cölln* S. 163. *Baur* S. 191). Den eigentlichen Grund der Versöhnung giebt er p. 553 an (bei *Baur* S. 194): Nobis autem videtur, quod in hoc justificati sumus in sanguine Christi et Deo reconciliati, quod per hanc singularem gratiam nobis exhibitam, quod filius suus nostram susceperit naturam, et in ipso nos tam verbo quam exemplo instituendo usque ad mortem perstitit, nos sibi amplius per amorem astrixit, ut tanto divinæ gratiæ accensi bene-

ficio, nil jam tolerare propter ipsum vera reformidet caritas..... Redemtio itaque nostra est illa summa in nobis per passionem Christi dilectio, quæ nos [lege: non] solum a servitute peccati liberat, sed veram nobis filiorum Dei libertatem acquirit, ut amore ejus potius quam timore cuncta impleamus, qui nobis tantam exhibuit gratiam, qua major inveniri, ipso attestante, non potest. «*So stehen demnach die beiden Repräsentanten der in ihrer ersten Periode in ihrer kühnsten Jugendkraft sich entwickelnden Scholastik, Anselm und Abälard, in der Lehre von der Erlösung und Versöhnung sich gerade gegenüber. Der eine findet den letzten Grund derselben in der für die unendliche Schuld der Sünde ein unendliches Aequivalent verlangenden göttlichen Gerechtigkeit, also in einer im Wesen Gottes begründeten Nothwendigkeit, der andere nur in der freien Gnade Gottes, die durch die Liebe, die sie in den Menschen entzündet, die Sünde und mit der Sünde auch die Schuld der Sünde tilge.*» *Baur* S. 195. Ueber die Versuche Abälards, dennoch auch die Erlösung unter den Gesichtspunkt der Gerechtigkeit zu stellen, s. ebend. (als Ergänzung).

[3]) *Bernhard* griff Abälard zunächst von der Seite an, dass der Teufel kein Recht auf den Menschen gehabt habe, s. ep. 190 de erroribus Abælardi ad Innocentem III. (bei *Münscher, v. Cölln* S. 164. *Baur* S. 202). Er unterscheidet zwischen jus acquisitum und nequiter usurpatum, juste tamen permissum. Letzteres schreibt er dem Teufel zu: Sic itaque homo juste captivus tenebatur: ut tamen nec in homine, nec in diabolo illa esset justitia, sed in Deo. Dabei hob Bernhard besonders hervor, dass Christus als das Haupt für die Glieder genuggethan habe — satisfecit caput pro membris, Christus pro visceribus suis (bei *Baur* S. 202. 203). Am meisten schliesst er sich an Augustin und Gregor den Grossen an.

[4]) Bei *Hugo* tritt Gott als patronus des Menschen gegen den Teufel auf. Vorher aber musste er erst versöhnt werden. Diese Idee ist besonders ausgeführt im dialog. de *sacramentis* legis naturalis et scriptæ. De sacram. c. 4: Dedit Deus gratis homini, quod homo ex debito Deo redderet. Dedit igitur homini hominem, quem homo pro homine redderet, qui, ut digna recompensatio fieret, priori non solum æqualis, sed major esset. Ut ergo pro homine redderetur homo major homine, factus est Deus homo pro homine — Christus ergo nascendo debitum hominis patri solvit et moriendo reatum hominis expiavit, ut, cum ipse pro homine mortem, quam non debebat, sustineret, juste homo propter ipsum mortem, quam debebat, evaderet et jam locum calumniandi diabolus non inveniret, quia et ipse homini dominari non debuit, et homo liberari dignus fuit. — Dagegen mehr abälardisch c. 10: ....Ut in Deo humanitas glorificata exemplum esset glorificationis hominibus; ut in eo, qui passus est, videant, quid ei retribuere debeant, in eo autem, qui glorificatus est, considerent, quid ab eo debeant exspectare; ut et ipse sit via in exemplo et veritas in promisso et vita in præmio (*Liebner* S. 417 ff. *Baur* S. 206. 208).

[5]) Ueber *Pulleyn,* den sonst Bernhard wegen seiner Rechtgläubigkeit rühmte, s. *Cramer* Bd. VI, S. 490 ff. *Baur* S. 205. — Der *Lombarde* hebt

unter allen Scholastikern das psychologisch-sittliche Moment am meisten hervor (*Baur* S. 209). Sent. lib. III, dist. 19: A. Quomodo a peccatis per ejus mortem soluti sumus? Quia per ejus mortem, ut ait Apostolus, commendatur nobis caritas Dei, i. e. apparet eximia et commendabilis caritas Dei erga nos in hoc, quod filium suum tradidit in mortem pro nobis peccatoribus. Exhibita autem tantæ erga nos dilectionis arrha et nos movemur accendimurque ad diligendum Deum, qui pro nobis tanta fecit, et per hoc *justificamur,* i. e. soluti a peccatis justi *efficimur.* Mors ergo Christi nos justificat, dum per eam caritas excitatur in cordibus nostris. — Entschieden spricht der Lombarde gegen die Vorstellung, als ob durch den Tod Christi Gott gleichsam umgestimmt worden wäre zu Gunsten der Sünder, ibid. F.: Reconciliati sumus Deo, ut ait apostolus, per mortem Christi. Quod non sic intelligendum est, quasi nos ei sic reconciliaverit Christus, ut inciperet amare quos oderat, sicut reconciliatur inimicus inimico, ut deinde sint amici, qui ante se oderant, sed jam nos diligenti Deo reconciliati sumus. Non enim, ex quo ei reconciliati sumus per sanguinem filii, nos cœpit diligere, sed ante mundum, priusquam nos aliquid essemus. — Doch kommt auch die Stellvertretung bei dem Lombarden zu ihrem Rechte, wenngleich sehr allgemein gehalten (wie bei Bernhard von Clairvaux) a. a. O. D.: Non enim sufficeret illa pœna, qua pœnitentes ligat ecclesia, nisi pœna Christi cooperaretur, qui pro nobis solvit (*Baur* S. 213), und ebenso spielt auch der Teufel in dem lombardischen System eine merkwürdige Rolle. (Quid fecit redemtor captivatori nostro? tetendit ei muscipulam crucem suam: posuit ibi quasi escam sanguinem suum.) *Baur* S. 211 vgl. S. 79.

[6]) So *Alanus ab Ins.* III (bei *Pez* T. I, p. 493—497), *Albert der Gr.* (sent. lib. III, dist. 20, art. 7), *Alexander von Hales* (summæ P. III, qu. 1, membr. 4 sqq. *Cramer* VII, S. 574 ff. *Baur* S. 215 Anm.), *Bonaventura* (Opp. T. V, p. 191 sqq. ibid. p. 218 sqq.).

[7]) Summæ P. III, qu. 22 (de sacerdotio Christi; bei *Münscher, von Cölln* S. 166); die Satisfactionstheorie: ibid. qu. 46—49 (*Baur* S. 230 ff.). Vor allem wird die Nothwendigkeit des Leidens erörtert und die Frage, ob Gott auch auf andere Weise die Menschen hätte erlösen können? Ja und nein; je nachdem man den Begriff der Nothwendigkeit fasst (art. 2; *Baur* S. 232). Jedenfalls war das Leiden Christi der schicklichste und zweckmässigste Weg. Auch dass Christus am *Kreuze* litt, hat seine Bedeutung, wobei nicht nur (mit Andern) an den Baum des Paradieses, sondern auch daran erinnert wird, das Kreuz sei ein Symbol verschiedener Tugenden, sowie der Breite, Höhe, Länge und Tiefe, von welcher der Apostel rede, unserer Erhöhung in den Himmel u. s. w. Auch wird (während Anselm sich mit der einfachen Thatsache des Todes begnügte) bereits erörtert, dass Christus *alle menschlichen Leiden* erduldet habe an Ehre, Gut, Seele, Leib, an Haupt, Händen und Füssen; daher auch der *Schmerz des Leidens Christi der allergrösste,* der im gegenwärtigen Leben erduldet werden kann (wofür wieder mehrere Gründe). Demungeachtet aber *blieb* (nach art. 8) *der Seele fortwährend der Genuss der Seligkeit* (also auch hier noch keine Höllenqual der

Seele, kein Tragen des ewigen Fluches, freilich dann auch kein vollständiges Leiden). Auch bei Thomas tritt (wie bei Bernhard von Clairvaux) die mystische Idee hervor, wonach das Haupt für die Glieder leidet (qu. 48, art. 1): Christus per suam passionem non solum sibi, sed etiam omnibus membris suis meruit salutem. Passio non est meritoria, inquantum habet principium ab exteriori, sed secundum quod eam aliquis voluntarie sustinet, sic habet principium ab interiori, et hoc modo est meritoria. — Durch eben jene mystische Idee beseitigt Thomas den Einwand, dass Einer für den Andern nicht genugthun könne; denn sofern Zwei durch die Liebe Eins sind, kann Einer für den Andern genugthun. Ueber das meritum superabundans qu. 48, art. 2: Christus autem ex charitate et obedientia patiendo majus aliquid Deo exhibuit, quam exigeret recompensatio totius offensæ humani generis: primo quidem propter magnitudinem *charitatis,* ex qua patiebatur; secundo propter *dignitatem vitæ* suæ, quam pro satisfactione ponebat, quæ erat vita Dei et hominis; tertio propter *generalitatem passionis et magnitudinem doloris* assumti.... et *ideo passio Christi non solum sufficiens, sed etiam superabundans satisfactio fuit pro peccatis humani generis* (1 Joh. 2, 2). Ueber die weitern Bestimmungen s. *Baur* a. a. O. *Münscher, von Cölln* S. 167.

[8]) *Duns Scotus* in sent. lib. III, dist. 19: .... Quantum vero attinet ad meriti sufficientiam, fuit profecto illud finitum, quia causa ejus finita fuit, videlicet voluntas naturæ assumptæ, et summa gloria illi collata. Non enim Christus quatenus Deus meruit, sed inquantum homo. Proinde si exquiras, quantum valuerit Christi meritum secundum sufficientiam, valuit procul dubio quantum fuit a Deo acceptatum. Siquidem divina acceptatio est potissima causa et ratio omnis meriti.... Tantum valuit Christi meritum sufficienter, quantum potuit et voluit ipsum Trinitas acceptare etc. — Der Hauptnerv der anselmischen Deduction: cur Deus homo? ist hier sonach durchschnitten; denn da Christus nur nach seiner menschlichen Natur gelitten hat, so hätte eben so gut ein Engel oder ein anderer Mensch leiden können, was auch von Duns Scotus nicht geleugnet wird. Vgl. *Baur* S. 256. Darum erscheint auch das Leiden Christi dem Scotus nicht als etwas Nothwendiges, noch weniger als dem *Thomas von Aquino.* Die Vergleichung beider Systeme s. bei *Baur* S. 257. 258. Zwischen beiden steht *Bonaventura* in der Mitte, der eine *perfectio et plenitudo* meriti Christi lehrt (brev. IV, c. 7; cent. III, sect. 30).

[9]) *Wikliffe,* trialogus III, c. 25 (de incarnatione et morte Christi); bei *Baur* S. 273. So grosses Gewicht er indessen auf den Satisfactionsbegriff legt, eben so grosses legt er auf die Busse. — Nach *Wessel* ist Christus schon durch die *Darstellung des göttlichen Lebens* Erlöser (ein seit Anselm fast abhanden gekommener Gedanke!). Gleichwohl aber ist er auch Mittler; er ist Gott, Priester und Opfer zugleich. Wir erblicken in ihm den versöhnenden und den versöhnten Gott. Vgl. de magn. pass. c. 17, und exempla scalæ meditationis ex. III, p. 391 (bei *Ullmann* S. 261. *Baur* S. 277). Auch «*Wessel betrachtete das Leiden Jesu als ein stellvertretendes, aber doch nicht blos auf eine äusserliche*

juridische Weise, sondern immer unter der Bedingung des lebendigen Glaubens und einer Aneignung des Geistes Christi.» *Ullmann* S. 264. Daher tritt auch bei ihm (wie bei Abälard und dem Lombarden) das Moment der Liebe besonders heraus. Wer die Bitterkeit des Leidens Christi ermessen will, der muss vor allen Dingen ein in der Liebe geübtes Auge mitbringen, de magn. passionis p. 19. Weitere Belegstellen bei *Ullmann* und *Baur* a. a. O.

[10]) Die sentimentale Beschauung der Leiden Jesu und das Reden von dem «*minnerichen, rosenfarbenen Blute*» (z. B. bei *Suso*) hat allerdings in der Mystik seinen Sitz. Aber dabei liessen es die ächten Mystiker nicht bewenden. So zeigt der Verfasser der Deutschen Theologie c. 3, wie Gott menschliche Natur an sich genommen habe, zur Besserung des Falles; fährt aber dann fort: «Und obgleich Gott alle Menschen an sich nähme, die da sind und in ihnen vermenschet würde und sie in sich vergottete, und dasselbe aber geschähe nicht in *mir*, mein Fall und Abkehren würde nimmermehr gebessert.» — Mit bestimmterer Beziehung auf das versöhnende *Leiden* sagt *Tauler* (in der Pred. über Luc. 10, 23 — bei *Wackernagel*, Leseb. I, Spr. 868): Sit din grosser got also gar zuo niute ist worden vnd verurteilt ist von sinen creaturen vnd gecriutziget ist vnd erstorben, alsus soltu mit getultigeme lidende vnd mit aller lidender demuetikeit *dich in sin liden erbilden vnd dich darin trucken.* Vgl. auch dessen Pred. I, S. 289 (Charfr.). — Der Meister Bischof *Albrecht* spricht: Es sint xxiiii stunden vnder tage vnt nacht: der stunden nime eine us unt teile si entzwei, vnd vertribe das mit vnsers herren marter: das ist dem menschen besser vnt ouch nützer, denne ob sin alliu menschen gedechtin vnt alle heiligen vnt alle gottes engele vnd maria gotz muoter selber: als der mensch stirbet eines liplichen totes, also stirbet er an allen vntugenden von *eim lutern inkere eins ernsthaften gedankes der marter vnsers herren ihesu cristi* (Sprüche deutscher Mystiker bei *Wackernagel*, Spr. 889). Vgl. *Schmidt*, über Suso (Stud. u. Krit. a. a. O. S. 47 ff.). — Nicht aber nur innerlich drangen die Mystiker auf Wiederholung des Leidens Christi, sondern die Selbstpeinigungen der Asketen, vor allem die der Geisseler im Mittelalter, stellten es auch äusserlich dar, freilich so, dass durch Hervorhebung des eigenen Verdienstes das Verdienst Christi selbst wieder in den Schatten gestellt wurde. So heisst es in einem Leich der Geisseler (1349): Durch got vergiuze *wir* vnser blut, daz ist uns zu den sünden gut (*Hoffmann*, Geschichte des deutschen Kirchenliedes S. 94).

[11]) Die Begharden lehrten: Christus non est passus pro nobis, sed pro se ipso (*Mosh.* p. 256). *Amalrich von Bena* behauptete, alle Christen seien Glieder Christi in dem Sinne, dass sie als solche die Leiden Christi am Kreuze mit ausgestanden hätten (*Engelhardt*, Abh. S. 253). Also die Umkehrung des Satzes, wonach das Haupt für die Glieder gestorben (bei Bernhard und Thomas von Aquino).

[12]) Wurde doch der Rechtsstreit zwischen Christus und Belial (dem Teufel) im 14. Jahrhundert (1382) in Form eines gerichtlichen Processes dargestellt von Jakob de Theramo, verdeutscht im 15. Jahrh. u. d. T.:

«Hie hept sich an ein Rechtsbuoch»; vgl. *W. Wackernagel*, die altdeutschen Handschriften der Baseler Universitätsbibliothek, 1835. 4. S. 62. 63. *Baur* nennt es (S. 80, mit Berufung auf *Döderlein:* diss. inauguralis 1774. 1775; in opusc. acad. Jen. 1789) «ein Fastnachtsspiel», was es aber nicht ist, sondern die Sache ist ganz ernstlich gemeint. Eine ähnliche dramatische Bearbeitung ist: Extractio animarum ab inferno, in den english miracle-plays or mysteries von *W. Marriott*, Bas. 1838, p. 161.

§. 182.

Zusammenhang der Soteriologie mit der Christologie.

Durch die anselmische Lehre wurden Menschwerdung und Tod Jesu so sehr als die Angeln des Erlösungswerkes betrachtet, dass das zwischen beiden liegende reiche Leben des Erlösers an religiöser Bedeutung würde verloren haben, wäre nicht wieder daran erinnert worden, dass schon das gottmenschliche Leben selbst die Versöhnung in sich getragen [1]); und wollte es jetzt den Anschein gewinnen, als sei Christus nur geboren worden, um zu sterben, so dass, wenn keine Sünde zu versöhnen gewesen, auch kein Christus erschienen wäre: so wiesen Andere, wiewohl in verschiedenem Sinne und Zusammenhange, am sinnigsten *Wessel*, auf die Bedeutung hin, welche die Offenbarung Gottes im Fleische, auch unabhängig von der Sünde und ihren Folgen, als der Schlussstein der Schöpfung und die Krone der Menschheit haben musste [2]).

[1]) Siehe *Wessel* im vor. §. Note 9.

[2]) Vgl. Bd. I, §. 64. «*Die Frage, ob Christus auch ohne Sünde Mensch geworden wäre, kam erst im Mittelalter in eigentliche Discussion, veranlasst, wie es scheint, zuerst durch Rupertus Abbas Duitiensis im 12. Jahrh.*» *Dorner* S. 134. — *Thomas Aqu.* war nahe daran, die Erscheinung Christi im Fleische zugleich als Vollendung der Schöpfung zu fassen. Im Comment. zu den sent. lib. III, dist. 1, qu. 1, art. 3 sagt er: durch die incarnatio sei nicht blos Erlösung von der Sünde, sondern auch humanæ naturæ exaltatio et totius universi consummatio bewirkt worden, vgl. summ. P. III, qu. 1, art. 3: Ad omnipotentiam divinæ virtutis pertinet, ut opera sua perficiat et se manifestet per aliquem infinitum effectum, cum sit finita per suam essentiam; dennoch bleibt ihm (nach P. III, qu. 1. 3) wahrscheinlicher, Christus wäre nicht Mensch geworden,

wenn keine Sünde gewesen. Diese Ansicht überwog; und lieber pries man (mit Augustin) die Sünde selbst als felix culpa (so *Richard von St. Victor*, de incarn. verbi c. 8), als dass man die Erscheinung Christi ausser Verbindung mit der Sünde für möglich gehalten hätte. *Duns Scotus* neigte sich jedoch zum letztern, freilich im Zusammenhange mit pelagianischer Richtung*), sent. lib. III, dist. 7, qu. 3, und dist. 19. Aber auch der keineswegs pelagianisch gesinnte *Wessel* drang vorzüglich darauf (de incarn. c. 7 und c. 11; bei *Ullmann* S. 254). Nach ihm liegt die höchste Ursache der Menschwerdung des Gottessohnes nicht in dem Menschengeschlecht, sondern in dem Gottessohne selbst; er ward Mensch um seinetwillen; nicht erst das Eintreten der Sünde konnte diesen göttlichen Willensentschluss hervorrufen; er wäre Mensch geworden, wenn auch Adam nicht gesündigt hätte: Si incarnatio facta est principaliter propter peccati expiationem, sequeretur, quod anima Christi facta sit non principali intentione, sed quadam quasi occasione. Sed inconveniens est, nobilissimam creaturam occasionaliter esse introductam (bei *Dorner* S. 140).

---

*) Wie später die Socinianer. Allerdings lässt sich die Theorie auch so wenden, «*dass sie zur Geringschätzung der Sünde, und mehr zur Erhebung der Menschheit, als der Würde Christi ausschlägt*» *Dorner* S. 137. Aber ob die Ansicht von einer felix culpa, wonach am Ende die Sünde zur θεοτόκος erhoben wird, nicht gar noch zur pantheistischen Vergötterung der Sünde, mithin gleichfalls zur ethischen Geringschätzung derselben führen könne? ist eine andere Frage; sowie auch wieder umgekehrt, wenn man von der *ernsten* Bedeutung der Sünde ausgeht, die Erscheinung Christi aber dann als *blosse* nothwendig gewordene Reparatur des Schadens betrachtet, der freudige Eindruck davon verwischt und die Weihnachtsfreude unzeitig in eine weinerliche Passionsklage verwandelt wird. Hierin liegt das Hauptgebrechen der anselmischen Theorie. Was aber die Erhebung der Menschheit auf Kosten der Würde Christi betrifft, so wird letztere durch die Wesselsche Fassung nicht nur nicht gefährdet, sondern dadurch gehoben, dass Christus nicht um des Fleisches, sondern um *seinetwillen* Fleisch geworden ist, und eben damit der menschliche Stolz zurückgedrängt.

FÜNFTER ABSCHNITT.

Die Heilsordnung.

---

§. 183.

Prädestination.

(Gottschalkischer Streit.)

L. Cellot, historia Gotteschalci, Par. 1655. fol. *Staudenmaier,* Scotus Erigena S. 170 f.

So gross auch im Abendlande das Ansehen Augustins war, so hatte doch in Beziehung auf die Prädestinationslehre eine mehr oder minder semipelagianisirende Vorstellungsweise die Oberhand gewonnen [1]). Als daher im 9. Jahrhundert der Mönch *Gottschalk,* im fränkischen Kloster Orbais, es wagte, mit der streng augustinischen Lehre wieder aufzutreten, ja diese bis zur Behauptung einer doppelten Vorherbestimmung, sowohl zur Seligkeit als zur Verdammniss, auf die Spitze zu treiben [2]), zog er sich dadurch Verfolgung zu. *Rabanus Maurus* bestritt ihn zunächst [3]), und auf den Synoden zu Mainz (848) und Chiersy (Carisiacum — 849) wurde (am letztern Orte unter Mitwirkung des Erzbischofs Hinkmar von Rheims) das Verdammungsurtheil über Gottschalk gesprochen [4]). Obgleich nun *Prudentius von Troyes* [5]), *Ratramnus* [6]), *Servatus Lupus* [7]) u. a. m. Gottschalks, wenn auch unter einigen Modificationen, sich annahmen, so wusste doch der gewandte Dialektiker *Johannes Scotus Erigena* durch die dem Augustin selbst entlehnte Behauptung, dass das Böse etwas Negatives sei und als solches von Gott nicht prädestinirt sein könne, den Schein augustinischer Rechtgläubigkeit zu retten [8]). Was *Prudentius* und *Florus (Magister)* ihm

entgegneten, wurde eben so wenig beachtet, als die Verwendung, welche der Erzbischof *Remigius von Lyon* für Gottschalk eintreten liess [9]). Vielmehr wurden auf der zweiten Synode zu Chiersy (853) vier Lehrartikel im Sinne Hinkmars festgestellt [10]), denen zwar einige Bischöfe auf der Synode von Valence sechs andere entgegensetzten und die auch die Bestätigung der Synode zu Langres (859) erhielten [11]), gegen die aber Hinkmar aufs neue eiferte [12]). Gottschalk, das endliche Opfer fremder Leidenschaft, trug sein Schicksal mit der Standhaftigkeit und Resignation, die wir mit dem Glauben an eine ewige Vorherbestimmung bei allen Völkern und Individuen zu allen Zeiten verbunden sehen.

[1]) In der *griech.* Kirche blieb es ohnehin bei den frühern Bestimmungen. *Joh. Dam.* de fide orth. II, c. 30: Χρὴ γινώσκειν, ὡς πάντα μὲν προγινώσκει ὁ Θεὸς, οὐ πάντα δὲ προορίζει· προγινώσκει γὰρ τὰ ἐφ᾽ ἡμῖν, οὐ προορίζει δὲ αὐτά. (Vgl. §. 177, Note 1.) — Für das *Abendland* vgl. Bd. I, §. 114. *Beda* (expositio allegorica in Cant. Cant.) und *Alcuin* (de trin. II, c. 8) schlossen sich zwar an Augustin an, verwahrten sich aber gegen die præd. duplex, vgl. *Münscher, v. Cölln* S. 121. 122. Ueber die unbewusste Entfernung von Augustin vgl. *Neander,* KG. IV, S. 412 ff.

[2]) Ueber seine persönlichen Schicksale und den möglichen Zusammenhang derselben mit seiner Lehre s. *Neander* a. a. O. S. 414 ff. und *Staudenmaier* a. a. O. bes. S. 175. Seine und auch der Gegner Ansichten sind zu entnehmen aus: *Guilb. Mauguin,* vett. auctorum qui sæc. IX. de prædestinatione et gratia scripserunt opera, Par. 1650. 2 Voll. 4. In dem der Synode zu Mainz übergebenen libellus fidei hatte er behauptet: Sicut electos omnes (Deus) prædestinavit ad vitam per gratuitum solius gratiæ suæ beneficium.... sic omnino et reprobos quosque ad æternæ mortis prædestinavit supplicium, per justissimum videlicet justitiæ suæ judicium (nach *Hinkmar,* de præd. c. 5); in seinem Bekenntniss (bei *Münscher, v. Cölln* S. 122): Credo et confiteor, quod gemina est prædestinatio, sive electorum ad requiem, sive reproborum ad mortem. Doch bezog er die præd. duplex weniger auf *das* Böse, als auf *die* Bösen, vgl. die Stelle bei *Neander* S. 418: Credo atque confiteor, præscisse te ante sæcula quæcunque erunt futura sive bona sive mala, prædestinasse vero tantummodo bona. Ueber seinen Zusammenhang mit der augustinischen Ansicht s. *Neander* S. 417 ff.

[3]) Ep. synodalis Rabani ad Hincmarum (b. *Mansi* T. XIV, p. 914; b. *Staudenmaier* S. 179): Notum sit dilectioni vestræ, quod quidam gyrovagus monachus, nomine Gothescalc, qui se asserit sacerdotem in nostra parochia ordinatum, de Italia venit ad nos Moguntiam, novas supersti-

tiones et noxiam doctrinam de prædestinatione Dei introducens et populos in errorem mittens; dicens, quod prædestinatio Dei, sicut in bono, sic ita et in malo, et tales sint in hoc mundo quidam, qui propter prædestinationem Dei, quæ eos cogat in mortem ire, non possint ab errore et peccato se corrigere, quasi Deus eos fecisset ab initio incorrigibiles esse, et pœnæ obnoxios in interitum ire. — Was die eigene Lehre des *Rabanus Maurus* betrifft, so setzte er den Rathschluss Gottes, in Beziehung auf die Bösen, durch seine Präscienz bedingt, siehe *Neander* a. a. O. S. 421.

[4]) *Mansi* T. XIV. Ueber die schnöde Behandlung desselben s. *Neander* S. 426 ff.

[5]) *Prudentii Trecassini* ep. ad Hincmar. Remig. et Pardulum Laudunensem (geschr. um 849, abgedr. bei *Cellot* p. 425). Er behauptete eine zwiefache Prädestination, setzte aber die Prädestination der Bösen bedingt durch das Vorherwissen Gottes. Er behauptete ferner, dass Christus nur für die Auserwählten gestorben sei (Matth. 20, 28), und erklärte dagegen 1 Tim. 2, 4 künstlich so: Vel omnes ex omni genere hominum [vgl. August. enchir. c. 103] vel omnes velle fieri salvos, quia nos facit velle fieri omnes homines salvos. *Neander* S. 433.

[6]) Aufgefordert von Karl dem Kahlen schrieb er de præd. Dei libb. II (bei *Mauguin* T. I, p. 94; *Staudenmaier* S. 192): Verum quemadmodum æterna fuit illorum scelerum scientia, ita et definita in secretis cœlestibus pœnæ sententia; et sicut præscientia veritatis non eos impulit ad nequitiam, ita nec prædestinatio coëgit ad pœnam. Vgl. *Neander* S. 434.

[7]) Abt von Ferrières. Ueber seine Person s. *Sigebertus Gemblac.* de scriptt. eccles. c. 94. *Staudenmaier* S. 188. Er war durch classische Bildung ausgezeichnet, schrieb um 850 de tribus quæstionibus (1. de libero arbitrio; 2. de præd. bonorum et malorum; 3. de sanguinis Domini taxatione); bei *Mauguin* T. I, P. II, p. 9 ff. — Auch *er* legte die zu Gunsten des Universalismus lautenden Schriftstellen nach dem Sinne des particularistischen Systems aus (*Neander* S 436 ff.); doch liess er (seiner mildern Gesinnung nach) manches unbestimmt, und war weit davon entfernt, auf Untrüglichkeit Anspruch zu machen (*Neander* S. 440).

[8]) Liber de divina prædestinatione (bei *Mauguin* T. I, P. I, p. 103 sqq.), wahrscheinlich um 851, an Hinkmar und Pardulus. Auch er war von Karl dem Kahlen aufgefordert. — Da es bei Gott überhaupt kein *Vor-* und *Nachher* giebt, so muss schon der Begriff einer *præ*destinatio aufhören. Da ferner das Böse überall sich selbst bestraft (de præd. c. 6: Nullum peccatum est, quod non se ipsum puniat, occulte tamen in hac vita, aperte vero in altera), so braucht es keiner prädestinirten Strafe. Das Böse selbst aber ist für Gott gar nicht da, folglich kann weder von einer Präscienz noch einer Prädestination desselben von Seiten Gottes die Rede sein. Vgl. *Neander* S. 441 ff. Es ist indessen wohl zu beachten, dass Erigena nur das *Doppelte* in der Prädestination, und ebenso den Begriff des *Göttlichen* in ihr negirt. Seiner ganzen speculativen Richtung nach konnte er den Gedanken nicht aufgeben, dass, weil Gott der Grund aller Dinge, auch von Ewigkeit alles in ihm beschlossen sei, daher de præd. 18, 7: Prædestinavit Deus impios ad pœnam vel ad

interitum; und 18, 8 spricht er sogar von einer bestimmten Zahl der Guten und Bösen. Ja, das Böse selbst erscheint ihm als in den Weltplan Gottes aufgenommen (supralapsarisch?), s. *Ritter* VII, S. 270 ff. Vgl. seine Lehre von der Sünde und dem Sündenfalle oben §. 176, Note 4, und de div. nat. V, 36 p. 283.

[9]) *Prudentii* episc. Trecassini de præd. contra Joann. Scotum liber: bei *Mauguin* T. I, P. I, p. 197 sqq. *Flori Magistri* et ecclesiæ Lugdunensis liber adv. Jo. Scoti erroneas definitiones: ibid. T. I, P. I, p. 585; *Neander* S. 448—450. Ueber *Remigius von Lyon* s. *Neander* S. 452. *Staudenmaier* S. 194 ff.

[10]) Synodi Carisiacæ capitula IV (bei *Mauguin* T. I, P. II, p. 173; *Münscher, von Cölln* S. 125). Cap. I. Deus omnipotens hominem sine peccato rectum cum libero arbitrio condidit et in Paradiso posuit, quem in sanctitate justitiæ permanere voluit. Homo libero arbitrio male utens peccavit et cecidit, et factus est massa perditionis totius humani generis. Deus autem bonus et justus elegit ex eadem massa perditionis secundum *præscientiam* suam, quos per gratiam *prædestinavit ad vitam,* et vitam illis prædestinavit æternam. Cæteros autem, quos justitiæ judicio in massa perditionis reliquit, *perituros præscivit, sed non ut perirent prædestinavit; pœnam* autem illis, quia justus est, *prædestinavit æternam.* Ac per hoc *unam Dei prædestinationem tantummodo dicimus,* quæ ad donum pertinet gratiæ aut ad retributionem justitiæ. Cap. II. Libertatem arbitrii in primo homine perdidimus, quam per Christum Dominum nostrum recepimus. *Et habemus liberum arbitrium ad bonum,* præventum et adjutum gratia, et habemus *liberum arbitrium ad malum,* desertum gratia. Liberum autem habemus arbitrium, quia gratis liberatum, et gratia de corrupto sanatum. Cap. III. *Deus omnipotens omnes homines sine exceptione vult salvos fieri,* licet non omnes salventur. Quod autem quidam salvantur, salvantis est donum; quod autem quidam pereunt, pereuntium est meritum. Cap. IV. Christus Jesus Dominus noster, sicut nullus homo est, fuit vel erit, cujus natura in illo assumta non fuerit: ita nullus est, fuit vel erit homo, pro quo passus non fuerit; licet non omnes passionis ejus mysterio redimantur. Quod vero omnes passionis ejus mysterio non redimuntur, non respicit ad magnitudinem et pretii copiositatem, sed ad infidelium et ad non credentium ea fide, quæ per dilectionem operatur, respicit partem: quia poculum humanæ salutis, quod confectum est infirmitate nostra et virtute divina, habet quidem in se ut omnibus prosit, sed si non bibitur, non medetur.

[11]) Concilii Valentini III, can. I—VI (*Mauguin* l. c. p. 231 sqq.). Can. III: Fidenter fatemur prædestinationem electorum ad vitam et *prædestinationem impiorum ad mortem:* in electione tamen salvandorum misericordiam Dei præcedere meritum bonum, in damnatione autem periturorum meritum malum præcedere justum Dei judicium. Prædestinatione autem Deum ea tantum statuisse, quæ ipse vel gratuita misericordia, vel justo judicio facturus erat... in malis vero ipsorum malitiam præscisse, quia ex ipsis est, non prædestinasse, quia ex illo non est. Pœnam sane malum meritum eorum sequentem, uti Deum, qui

omnia prospicit, præscivisse et prædestinasse, quia justus est.... *Verum aliquos ad malum prædestinatos esse divina potestate, videlicet ut quasi aliud esse non possint, non solum non credimus,* sed etiam si sunt qui tantum mali credere velint, cum omni detestatione sicut Arausica synodus (Bd. I, §. 114) illis Anathema dicimus. — Nach Can. IV hat Christus sein Blut nur für die Gläubigen vergossen. Im Allgemeinen: Quatuor capitula, quæ a Concilio fratrum nostrorum minus prospecte suscepta sunt, propter inutilitatem vel etiam noxietatem et errorem contrarium veritati... a pio auditu fidelium penitus explodimus et ut talia et similia caveantur per omnia auctoritate Spiritus S. interdicimus. — Auch die Lehren des *Scotus Erigena* wurden namentlich als ineptæ quæstiunculæ et aniles pæne fabulæ verdammt (*Neander* S. 457). Die sechs Canones Lingonenses (bei *Mauguin* a. a. O. p. 235 sq.) enthalten eine blosse Wiederholung. Auf der Synode zu Savonières (apud Saponarias), in der Vorstadt zu Toul, wollte man sich erst vereinigen, aber die Verständigung war unmöglich, s. *Neander* S. 458.

[12]) Im Jahr 859 schrieb er (an Karl den Kahlen) eine Vertheidigung der Capitula: de prædestinatione et libero arbitrio contra Gothescalcum et cæteros Prædestinatianos (in Hincmari Opp. ed. *Sismondi,* T. I, p. 1—410).

§. 184.

Weitere Schicksale der Prädestinationslehre.

Unter den Scholastikern suchten *Anselm* [1]), *Peter der Lombarde* [2]) und *Thomas von Aquino* [3]) noch am meisten den augustinischen Satz von der unbedingten Gnadenwahl, wenn gleich unter mancherlei Restrictionen, festzuhalten, und auch *Bonaventura* war seiner ganzen religiösen Richtung nach weit entfernt davon, der Gnade Gottes Eintrag thun zu wollen, wenn er in praktischem Interesse behauptete, dass in der grössern oder geringern Empfänglichkeit des Menschen für das Gute der Grund des göttlichen Erbarmens liege [4]). Diese Idee wurde aber auch von solchen aufgegriffen, die sie zu Gunsten einer trivialen Werkheiligkeit auszubeuten wussten, wie denn namentlich *Scotus* und seine Anhänger den Augustinismus in einen neuen Semipelagianismus verkehrten [5]). Demnach sah ein zweiter Gottschalk, *Thomas von Bradwardina,* im 14. Jahrhundert sich genöthigt,

aufs neue an Augustin und an die Consequenzen seines Systems zu erinnern[6]). Die Vorläufer der Reformation, *Wikliffe, Savonarola* und *Wessel,* wurden von dem in ihnen lebendig gewordenen frommen Abhängigkeitsgefühle gleichfalls auf die tiefern Grundideen des Augustinismus zurückgeführt, obwohl der letztere die freithätige Aneignung der Gnade von Seiten des Menschen als eine sich von selbst verstehende conditio sine qua non forderte [7]).

[1]) *Anselm* widmete dem Gegenstande eine besondere Abhandlung: de concordia præscientiæ et prædestinationis nec non gratiæ Dei cum libero arbitrio, in Opp. p. 123—134 (150—164). Er geht davon aus, dass kein Unterschied zwischen Präscienz und Prädestination sei, P. II, c. 10: Dubitari non debet, quia ejus prædestinatio et præscientia non discordant, sed sicut præscit, ita quoque prædestinat; doch bezieht sich beides zunächst auf das Gute, c. 9: Bona specialius præscire et prædestinare dicitur, quia in illis facit, quod sunt et quod bona sunt, in malis autem non nisi quod sunt essentialiter, non quod mala sunt. Vgl. P. I, c. 7. Auch er entfernt sich indessen hier und da von Augustin. So nennt er den Satz: non esse liberum arbitrium nisi ad mala, eine Absurdität (II, c. 8), und sucht bei aller Annahme der Prädestination doch immer den freien Willen zu retten, der ihm übrigens nicht in blosser Wahlfreiheit besteht, denn sonst wäre der Tugendhafte unfreier, als der Lasterhafte. Er ist vielmehr der vernünftigen Creatur gegeben ad servandam acceptam a Deo rectitudinem. Anselm macht ferner darauf aufmerksam, wie in der heiligen Schrift selbst sich für beide Systeme (der Gnade und des freien Willens) Aussprüche finden, P. III, c. 11, und fährt fort: Quoniam ergo in sacra Scriptura quædam invenimus, quæ soli gratiæ favere *videntur,* et quædam, quæ solum liberum arbitrium statuere sine gratia putantur: fuerunt quidam superbi, qui totam virtutem et efficaciam in sola libertate arbitrii consistere sunt arbitrati, et sunt nostro tempore multi [?], qui liberum arbitrium esse aliquid penitus desperant. Daher c. 14: Nemo servat rectitudinem acceptam nisi volendo, velle autem illam aliquis nequit nisi habendo. Habere vero illam nullatenus valet nisi per gratiam. Sicut ergo illam nullus accipit nisi gratia præveniente, ita nullus eam servat nisi eadem gratia subsequente. Vgl. auch die Schrift de libero arbitrio, und *Möhler,* kl. Schriften I, S. 170 ff.

[2]) Sent. lib. I, dist. 40 A: Prædestinatio est gratiæ præparatio, quæ sine præscientia esse non potest. *Potest autem sine prædestinatione esse præscientia.* Prædestinatione quippe Deus ea præscivit, quæ fuerat ipse facturus, sed præscivit Deus etiam quæ non esset ipse facturus, i. e. omnia mala. Prædestinavit eos quos elegit, reliquos vero repro-

bavit, i. e. ad mortem æternam præscivit peccaturos. Ueber die Erwählung der Einzelnen s. dist. 46 sqq.

[3]) Summ. P. I, qu. 23, art. 1 sqq. (bei *Münscher, v. Cölln* S. 151—154): Unterscheidung von electio und dilectio. — Gott will, dass allen Menschen geholfen werde antecedenter, aber nicht consequenter (θέλημα προηγούμενον und ἑπόμενον). — Ueber die causa meritoria art. 5.

[4]) Comment. in sent. lib. I, dist. 40, art. 2, qu. 1 (bei *Münscher, von Cölln* S. 154). Der freie Wille ist als causa contingens mit eingeschlossen in der Präscienz.

[5]) *Duns Scotus* in sent. lib. I, dist. 40 in resol. (bei *Münscher, von Cölln* S. 155): Divina autem voluntas circa ipsas creaturas libere et contingenter se habet. Quocirca contingenter salvandos prædestinat, et posset eosdem non prædestinare. Dist. 17, qu. 1 in resol.: ....Actus meritorius est in potestate hominis, supposita generali influentia, si habuerit liberi arbitrii usum et gratiam, sed completio in ratione meriti non est in potestate hominis nisi dispositive, sic tamen dispositive, quod ex dispositione divina nobis revelata.

[6]) Doctor profundus, geb. zu Hartfield in der Grafschaft Sussex (um 1290), im Plato und Aristoteles bewandert, Procurator des Mertonscollegiums, Beichtvater Eduards III., endlich zum Erzbischof von Canterbury erwählt, † 1349. In seinem Buche: de causa Dei contra Pelagium et de virtute causarum, ad suos Mertonenses libb. III (Ausgabe von *Savil.* Lond. 1618. fol.; im Auszuge b. *Schröckh,* KG. XXXIV, S. 227 ff.), klagt er, *dass beinahe die ganze Welt in den Irrthum des Pelagius verfallen sei.* Seine Grundsätze kommen im Ganzen mit denen des Augustin und Anselm überein; doch klingen einzelne derselben härter, als bei Augustin selbst. Unter anderm sinkt ihm der menschlich freie Wille zur Magd herab, der der vorangehenden Herrin (dem göttlichen Willen) nachfolgt: jedenfalls eine mechanische Vorstellung. Vgl. *Schröckh* a. a. O. *Münscher, von Cölln* S. 156. 157.

[7]) *Wikliffe,* trialog. lib. II, c. 14: Videtur mihi probabile,.... quod Deus necessitat creaturas singulas activas ad quemlibet actum suum. Et sic sunt aliqui *prædestinati,* h. e. post laborem ordinati ad gloriam, aliqui *præsciti,* h. e. post vitam miseram ad pœnam perpetuam ordinati. Vgl. die weitere scholastisch-speculative Durchführung dieses Gedankens im Zusammenhange. — *Wessel* fasst den Umfang der Erlösung bald allgemein, bald beschränkt. Christus hat für Alle gelitten, aber sein Leiden kommt einem jeden nur insoweit zu gut, als er Empfänglichkeit dafür zeigt, die Empfänglichkeit aber bestimmt sich wieder nach dem Grade der innern Reinheit und des Gleichförmigwerdens mit Christo, de magn. passion. c. 10 (bei *Ullmann* S. 271. 272). — Ueber die freigehaltene Prädestinationslehre *Savonarola's* s. *Rudelbach* S. 361 ff. und *Meier* S. 269 ff.

§. 185.

Aneignung der Gnade.

So streng auch das augustinische System den Satz vom natürlichen Verderben des Menschen und von der absoluten Gnadenwirkung und Gnadenwahl durchgeführt hatte, so wenig war von Augustin selbst über die Aneignung der Gnade von Seiten des Menschen, über Rechtfertigung, Heiligung u. s. w. Näheres bestimmt worden [1]; und eben durch diese offene Lücke konnte der Semipelagianismus wieder in die Kirche eindringen. Unter der Rechtfertigung verstand *Thomas von Aquino* nicht nur die Freisprechung von der Strafe, sondern auch die zugleich eintretende Mittheilung des göttlichen Lebens (infusio gratiæ) von Seiten Gottes [2]. Auch der Begriff der Gnade konnte sehr verschieden gefasst werden, bald mehr (theologisch) als eine Eigenschaft oder eine That Gottes, bald mehr (anthropologisch) als die in dem Menschen wirkende, zu dem Wesen des Wiedergeborenen gehörige, religiös-sittliche Thatkraft. Demnach unterschieden der *Lombarde* und Thomas von Aquino zwischen *gratia gratis dans, gratia gratis data* und *gratia gratum faciens,* welche letztere dann wieder in *operans* und *cooperans* (præveniens und comitans) eingetheilt wurde [3]. Ueber die Gewissheit der Gnade blieb Thomas von Aquino und mit ihm sogar *Tauler* im Ungewissen [4], während im Uebrigen die Mystiker die verschiedenen Stufen und Grade des von Gott gewirkten Lebens genauer anzugeben und die innern Vorgänge der Erleuchtung, Erweckung u. s. w. umständlicher zu beschreiben unternahmen [5]. Die schwärmerischen, dem Pantheismus huldigenden Secten aber liessen allen Ernst der Heiligung in phantastischem Gefühlsrausche untergehen [6].

[1]) S. Bd. I, S. 282.

[2]) *Thomas* summ. P. II, 1, qu. 100, art. 12 (bei *Münscher, von Cölln* S. 147): Justificatio primo ac proprie dicitur *factio justitiæ*, secundario vero et quasi improprie potest dici justificatio significatio justitiæ, vel *dispositio ad justitiam*. Sed si loquamur de justificatione proprie dicta, justitia potest accipi prout est in habitu, vel prout est in actu. Et secundum hoc justificatio dupliciter dicitur, uno quidem modo, secundum quod homo fit justus adipiscens *habitum* justitiæ, alio vero modo, secundum quod *opera justitiæ operatur*, ut secundum hoc justificatio nihil aliud sit quam *justitiæ executio*. Justitia autem, sicut et aliæ *virtutes*, potest accipi et *acquisita*, et *infusa*.... Acquisita quidem causatur ex operibus, sed infusa causatur ab ipso Deo per ejus gratiam. Vgl. qu. 113, art. 1 (bei *Münscher, von Cölln* a. a. O.).

[3]) *Petr. Lomb.* sent. II, dist. 27 D. *Thom. Aqu.* summ. P. III, qu. 2, art. 10 (bei *Münscher, von Cölln* S. 140 ff.). Nach Thomas von Aquino wirkt Gott in uns das Gute, ohne unser Zuthun, aber nicht ohne unsere Zustimmung, summa P. I, qu. 55, art. 4: Virtus infusa causatur in nobis a Deo sine nobis agentibus, non tamen sine nobis consentientibus. Vgl. *Ritter* VIII, S. 341. Die menschliche Mitwirkung tritt bei *Duns Scotus* weit mehr hervor, als bei Thomas, sentent. lib. III, dist. 34, 5: Deus dedit habitum voluntatis, semper assistit voluntati et habitui ad actus sibi convenientes. Man darf sich die Gnade in den Menschen nicht eingegossen denken, wie Feuer in ein Stück Holz, s. *Ritter* ebend. S. 372. *Baur*, Lehrb. S. 189 ff.

[4]) *Thomas* nimmt (summ. P. II, 1, qu. 112, art. 5) einen dreifachen Weg an, auf dem der Mensch sich der Gnade Gottes versichern könne: 1. durch unmittelbare Offenbarung von Seiten Gottes; 2. durch sich selbst (certitudinaliter); 3. durch gewisse Anzeichen (conjecturaliter per aliqua signa). Die beiden letztern Wege sind ihm jedoch ungewiss; den erstern aber schlägt Gott nur selten ein und in einzelnen Fällen (revelat Deus hoc aliquando aliquibus ex speciali privilegio). *Luther* (zu Gal. 4, 6) erklärte diese Lehre von der Ungewissheit des Gnadenstandes als eine gefährliche sophistische Lehre. Und doch lehrt auch *Tauler* dasselbe, Pred. Bd. I, S. 67: Es ist kein Mensch auf dem Erdreich so gut, noch so selig, noch so wohl gelehrt nach der heiligen Lehre, der wissen möge, ob er in Gottes Gnade sei oder nicht; es wäre ihm denn sonderlich von Gott geoffenbaret. Es ist hierin genug, so ein Mensch sich wohl versuchet, dass er dann ein Nichtwissen darum habe; also kommt Wissenwollen von Unbekanntheit, als ob ein Kind wissen wollte, was ein Kaiser in seinem Herzen hätte. Und darum, wie der leibliche Sieche seinem Arzt muss glauben, der die Natur der Krankheit besser erkennt, denn er selber, also muss auch der Mensch einem bescheidenen Beichtvater glauben.

[5]) So verzweigt sich die Gnade nach *Bonaventura* nach drei Seiten hin: 1. in habitus virtutum, 2. in habitus donorum, 3. in habitus beatitudinum (breviloqu. V, 4 sqq.; vgl. *Richard von St. Victor* bei *Engelhardt* S. 30 ff.). Ein anschauliches Bild der mystischen Heilsordnung giebt das Büchlein von der deutschen Theol., wie Adam in uns ster-

ben und Christus in uns leben soll. *Reinigung, Erleuchtung* und *Vereinigung* sind dem Verf. die drei Hauptstufen. Die letzte (unio mystica) verdient besonders als das Ziel und der Gipfel des Ganzen herausgehoben zu werden. Sie besteht nach der Deutschen Theologie Cap. 25 darin: «dass man lauter, einfältiglich und gänzlich in der Wahrheit einfältig sei mit dem einfältigen ewigen Willen Gottes, oder *auch ganz und gar ohne Willen sei, oder der geschaffene Wille geflossen sei in den ewigen Willen und darin verschmelzet sei und zunichte worden, also dass der ewige Wille allein daselbst wolle, thue und lasse.*» Vgl. Cap. 30: «Siehe, da wird denn hinfort nichts anderes gewollt oder gemeinet, denn Gut als Gut, und um keiner andern Ursache willen, denn darum, dass es Gut ist, und nicht darum, dass es dies oder das sei, diesem oder dem lieb oder leid, wohl oder wehe, süsse oder sauer sei und desgl..... denn da ist alle Selbstheit, Ichheit und Ich und Mir und desgleichen gelassen und gefallen; da wird nicht gesagt: ich habe Mich lieb, oder Dich, oder dies oder das und dergleichen. Und spräche man zu der Liebe: was hast du lieb? sie spräche: ich habe Gut lieb. Warum? sie spräche: darum, dass es Gut ist. Und darum, dass es Gut ist, so ist es gut und recht und wohl gethan, dass es recht gemeinet und lieb gehabt werde. *Und wäre Ichtes besser denn Gott, so müsste es lieb gehabt werden vor Gott.* Und darum hat sich Gott selbst nicht lieb als sich selber, sondern als Gut. Und wäre und wüsste Gott» u. s. w. (vgl. oben §. 168, Note 3). .... «Siehe, dies soll sein und ist in Wahrheit in einem göttlichen oder in einem wahren vergotteten Menschen, denn sonst wäre er nicht göttlich oder vergottet.» Cap. 39: «Nun möchte man fragen, welcher oder was ist ein vergotteter oder göttlicher Mensch? Antw.: Der durchleuchtet und durchschienen ist mit dem ewigen oder göttlichen Lichte, und entzündet mit ewiger oder göttlicher Liebe, da ist ein göttlicher oder vergotteter Mensch.... *Man soll wissen, dass Licht und Erkenntniss nichts ist oder taugt, ohne Liebe.*» (Es wird indessen unterschieden zwischen falschem und wahrem Licht, falscher und wahrer Liebe u. s. w.) Aehnlich *Tauler* (Pred. I, S. 117): «Der Mensch, der sich also gegeben hat, und sich Gott gefangen allezeit wesentlich giebt, dem muss auch Gott sich selbst wesentlich gefangen wiedergeben, und da führt Gott den Menschen über alle Weise und über alle Gefängniss in die göttliche Freiheit, in sich selber, dass der Mensch mehr ist ein göttlicher, denn ein natürlicher Mensch in etlichen Weisen, und wenn man den Menschen anrührt, rührt man Gott an: der diesen sollte bekennen und sehen, der müsste ihn in Gott bekennen und sehen. Hier sind alle Wunden geheilt und alle Pfande quitt, hier ist die Ueberfahrt geschehen aus den Creaturen in Gott, aus natürlichem Wesen etlicher Weise in ein göttliches Wesen. Dieses liebliche Spiel ist über Verständniss, über empfindliche oder fühlbare Weise und über natürliche Weise. Die hier inne sind, und die dies sind, die sind in dem allernächsten und allerseligsten Weg und in der Weise der allerhöchsten Seligkeit, da man ewiglich Gottes soll gebrauchen in der höchsten Weise. Davon ist viel besser schweigen, denn sprechen, und besser empfinden oder fühlen, denn verstehen.» — In poetischer

Weise spricht sich *Suso* *) über die unio mystica aus im Büchlein von der ewigen Weisheit, Buch II, c. 7 (b. *Diepenbrock* S. 275): «Ach du zarte, innigliche Feldblume, du geliebtes Herzentraut in den umfangenden Armen der rein minnenden Seele, wie ist das so kundlich dem, der dein je recht empfand; wie ist es aber so seltsam zu hören dem Menschen, dem du unkund bist, dess Herzen und Muth noch leiblich ist! Ach herzliches, unbegreifliches Gut, dies ist eine liebe Stunde, dies ein süsses Nun, in dem muss ich dir aufthun eine verborgene Wunde, die mein Herz noch trägt von deiner süssen Minne. Herr, Gemeinsame in Minne ist wie Wasser im Feuer. Herr, du weisst, dass rechte inbrünstige Minne nicht Zweiheit mag erleiden. Ach, du einiger Herr meines Herzens und meiner Seele, darum begehret mein Herz, dass du eine sonderliche Minne zu mir hättest, und dass deine göttlichen Augen ein sonderlich lustliches Wohlgefallen hätten an mir. O Herr, du hast so viele Herzen, die dich herziglich minnen, und die viel mit dir können; o weh! zarter, trauter Herr, wie bin ich denn daran?» — Weitläufig hat *Ruysbroek* die mystische Heilsordnung durchgeführt (bei *Engelhardt* S. 190 ff.). Der Mensch gelangt nach ihm zu Gott durch actives, durch inneres und durch contemplatives Leben. Das erstere geht mehr auf das Aeussere (Bussübungen). Die *Liebe* erst kehrt das Streben nach innen. Wenn sich unser Geist ganz zu dem Lichte, Gott, wendet, so wird alles in uns vollendet und zu seinem Ursprung zurückgeführt. Wir werden mit dem Lichte selbst vereinigt, und aus demselben über die Natur in Gnaden wiedergeboren. Aus dem ewigen Lichte werden wieder vier Lichter in uns geboren: 1. das natürliche Himmelslicht, das wir mit den Thieren gemein haben; 2. der Glanz des höchsten Himmels, in welchem wir auf eine quasi sinnliche Weise den verklärten Leib Christi und der Heiligen schauen; 3. das geistige Licht (natürliche Intelligenz der Engel und Menschen); 4. das Licht der Gnade Gottes. — Ueber die drei Einheiten im Menschen, die drei Ankunften Christi, die vier Ausgänge, die drei Begegnungen, die Gaben des Geistes u. s. w., sowie auch über die verschiedenen Stufen des contemplativen Lebens, die Grade der Liebe siehe *Engelhardt* a. a. O. — *Savonarola* beschreibt (in seinen Predigten) den Gnadenstand als eine Versiegelung der Herzen: das Siegel ist Jesus Christus der Gekreuzigte, welches dem Sünder aufgedrückt wird, nachdem er Busse gethan und ein neues Herz erhalten. Die Wasser der zeitlichen Trübsal können das Feuer dieser Liebe nicht auslöschen u. s. w.; doch wirkt die Gnade nicht unwiderstehlich: der Mensch kann ihr widerstreben und sie wieder verlieren. Wie weit ferner bei Savonarola die Lehre von der Ungewissheit des Gnadenstandes limitirt sei? siehe *Rudelbach* S. 364 u. *Meier* S. 272.

[6]) S. den bischöfl. Brief bei *Mosheim* p. 256: Item dicunt, quod homo possit sic uniri Deo, quod ipsius sit idem posse ac velle et operari quodcunque, quod est ipsius Dei. Item credunt, se esse Deum per

---

*) Ueber die weitere Heilsordnung Suso's und deren drei Stufen (purgatio, illuminatio, perfectio) vgl. *Schmidt* a. a. O. S. 48. Zu schwimmen in der Gottheit «als ein Adler in dem Lufte» ist das Endziel seines Strebens, ebend. S. 50.

naturam sine distinctione. Item, quod sint in eis omnes perfectiones divinæ, ita quod dicunt, se esse æternos et in æternitate. Item dicunt, se omnia creasse, et plus creasse, quam Deus. Item, quod nullo indigent nec Deo nec Deitate. Item, quod sunt impeccabiles, unde quemcunque actum peccati faciunt sine peccato (vgl. oben §. 165, Note 2). — Auch Meister *Eckardt* lehrte pantheistisch: Nos transformamur totaliter in Deum et convertimur in eum simili modo, sicut in sacramento convertitur panis in corpus Christi: sic ego convertor in eum, quod ipse operatur in me suum esse. Unum non simile per viventem Deum verum est, quod nulla ibi est distinctio. (Cf. *Raynald,* annal. ad a. 1329.) Gegen diese Ansicht *Gerson* (bei *Hundeshagen* S. 66).

§. 186.

Glaube und Werke. Verdienstlichkeit der letztern.

Dass der Mensch gerecht werde durch den *Glauben,* musste auch bei aller Hinneigung zum Pelagianismus als paulinische Lehre festgehalten werden. Nur kam darauf an, was man unter dem *Glauben* verstand. Schon *Johannes von Damascus* rechnete zu dem Glauben zwei Dinge: das Fürwahrhalten der Lehre und das feste Vertrauen auf Gottes Verheissungen [1]); und so fasste auch *Hugo von St. Victor* den Glauben das einemal als *cognitio,* das anderemal als *affectus* [2]); und eine ähnliche Anerkenntniss des verschiedenen Sprachgebrauchs liegt in der Unterscheidung des *Lombarden* zwischen *credere Deum, credere Deo* und *credere in Deum* [3]). Nur dieser letztere Glaube ist (nach der Lehre der Scholastiker) fides justificans, fides formata [4]). Dass nun aus *diesem* Glauben die guten Werke von selbst folgen, wurde von den besten Theologen eingesehen und gelehrt [5]). Gleichwohl bildete sich mit der Werkheiligkeit in praxi auch die Theorie von einer Verdienstlichkeit der guten Werke aus, und wenn auch durch die thomistische Unterscheidung von *meritum ex condigno* und *meritum ex congruo* die Ansprüche des Menschen zurückgedrängt wurden, so war dies doch nur eine scheinbare Demuth [6]). Vollends

aber wurde die Annahme überverdienstlicher Werke, die denen, welche daran Mangel haben, zu gute kommen, zu einer gefährlichen Stütze des Ablasskrams [7]), dem sich jedoch auch in dieser Zeit kräftige Stimmen widersetzten [8]).

[1]) De fide orth. IV, 10: Ἡ μέντοι πίστις διπλῆ ἐστιν· ἔστι γὰρ πίστις ἐξ ἀκοῆς (Rom. 10, 17). Ἀκούοντες γὰρ τῶν θείων γραφῶν, πιστεύομεν τῇ διδασκαλίᾳ τοῦ ἁγίου πνεύματος. Αὕτη δὲ τελειοῦται πᾶσι τοῖς νομοθετηθεῖσιν ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ, ἔργῳ πιστεύουσα, εὐσεβοῦσα καὶ τὰς ἐντολὰς πράττουσα τοῦ ἀνακαινίσαντος ἡμᾶς..... Ἔστι δὲ πάλιν πίστις ἐλπιζομένων ὑπόστασις (Hebr. 11, 1); πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων, ἢ ἀδίστακτος καὶ ἀδιάκριτος ἐλπὶς τῶν τε ὑπὸ θεοῦ ἡμῖν ἐπηγγελμένων, καὶ τῆς τῶν αἰτήσεων ἡμῶν ἐπιτυχίας. Ἡ μὲν οὖν πρώτη τῆς ἡμετέρας γνώμης ἐστὶ, ἡ δὲ δευτέρα τῶν χαρισμάτων τοῦ πνεύματος.

[2]) Ueber das verschiedene Verhältniss beider vgl. *Liebner* S. 435.

[3]) Sent. lib. III, dist. 23 D: Aliud est enim credere in Deum, aliud credere Deo, aliud credere Deum. Credere Deo est credere vera esse quæ loquitur, quod et mali faciunt. Et nos credimus homini, sed non in hominem. Credere Deum est credere quod ipse sit Deus, quod etiam mali faciunt [sonst auch der dämonische Glaube genannt, nach Jac. 2, 19]. Credere in Deum est credendo amare, credendo in eum ire, credendo ei adhærere et ejus membris incorporari. Per hanc fidem justificatur impius, ut deinde ipsa fides incipiat per dilectionem operari. — Dasselbe gilt von credere Christum etc. Vgl. Litt. C.

[4]) Ueberhaupt unterscheiden die Scholastiker zwischen subjectivem und objectivem Glauben, fides qua und fides quæ creditur (*Lombard.* a. a. O.). Eine Unterabtheilung ist die fides formata, die durch die Liebe thätig ist. Ohne Liebe bleibt der Glaube informis, s. *Lombard.* a. a. O. *Thom.* summ. P. II, 2, qu. 4, art. 3 (bei *Münscher, v. Cölln* S. 175). Auch zwischen entwickeltem und unentwickeltem Glauben (fides explicita et implicita) wird unterschieden: der letztere schon genügt, summ. theol. II, qu. 1, art. 7; qu. 2, art. 6 u. 7.

[5]) So sagt der *Lombarde* a. a. O.: Sola bona opera dicenda sunt, quæ fiunt per dilectionem Dei. Ipsa enim dilectio opus fidei dicitur. — Sonach bliebe der Glaube die Quelle der guten Werke, vgl. lib. II, dist. 41 A, wo nach Röm. 14, 23 alles, was nicht aus dem Glauben hervorgeht, als Sünde erscheint. Schon etwas verrückt erscheint der biblische Standpunkt bei *Thomas Aqu.* summ. P. II, 2, qu. 4, art. 7, der den *Glauben* selbst schon unter den *Tugenden* aufführt, freilich so, dass er ihn als die erste und oberste Tugend an die Spitze stellt. Von da verwirrte sich die Sache immer mehr ins Pelagianische, bis die Vorläufer der Reformation auch hier wieder in die Bahn des Evangelischen einlenkten. So u. a. *Wessel* (s. *Ullmann* S. 272 ff.) und *Savonarola* (s. *Rudelbach* S. 351). Dagegen legten selbst die Waldenser noch grossen Werth auf Busswerke, und auch *Thomas a Kempis* ging nicht in *dem*

Maasse und in *der* Weise von dem Mittelpunkt der Rechtfertigungslehre aus, wie die Genannten, s. *Ullmann* a. a. O.

[6]) Bestimmt *gegen* Verdienstlichkeit spricht sich noch *Alanus ab Ins.* aus, II, 18 (bei *Pez* I, p. 492): Bene mereri proprie dicitur, qui sponte alicui benefacit, quod facere non tenetur. Sed nihil Deo facimus, quod non teneamur facere..... Ergo meritum nostrum apud Deum non est *proprie* meritum, sed solutio debiti. Sed non est merces nisi meriti vel debiti præcedentis. Sed non meremur proprie, ergo quod dabitur a Deo, non erit proprie merces, sed gratia. Auch dem *Glauben* ward Verdienstlichkeit zugeschrieben (inwiefern man ihn selbst wieder als ein Werk, eine Tugend fasste — als Gehorsam gegen die Kirche). *Thom.* P. II, 2, qu. 2, art. 9. — Ueber die Unterscheidung der merita s. P. II, 1, qu. 114, art. 4 (bei *Münscher, von Cölln* S. 145). Kein Mensch hat von sich aus ein meritum ex condigno, sondern nur ex congruo. Christus allein hat das erstere.

[7]) Zu der Lehre von «opera supererogativa» führte die Unterscheidung von consilium und præceptum bei *Thom.* P. II, qu. 108, art. 4 (bei *Münscher, von Cölln* S. 177). Ueber den in der Kirche niedergelegten Schatz der guten Werke und über die Missbräuche des Ablasses (crasse Form der Ablassbullen) u. s. w. siehe die Kirchengesch. *Gieseler* II, 2 S. 452 ff. (wo auch die weitern Belegstellen). Ueber die dogmatische Entwicklung des Ablasses s. *Ullmann,* Reformatoren vor der Ref. Bd. I, S. 203 ff.

[8]) So eiferte der Franciscaner *Berthold* im 13. Jahrhundert gegen die Pfennigprediger, welche die Seelen verführen (s. *Kling* S. 149. 150. 235. 289. 384. 395. *Grimm* S. 210. *Wackernagel,* Leseb. I, Spr. 664). Ueber den Kampf von *Wikliffe, Huss* u. s. w. s. die KG. Ueber des letztern Schrift: de indulgentiis s. *Schröckh* XXXIV, S. 599 ff. Auch bildete die thatsächliche Busse der Geisseler und Selbstpeiniger eine praktische Opposition gegen die Laxheit der Grundsätze; *Gieseler* a. a. O. S. 469.

SECHSTER ABSCHNITT.

Die Lehre von der Kirche und den Sacramenten.

§. 187.

Kirche.

Die Verwechslung der Idee der Kirche mit ihrer zeitlichen Erscheinung, aus der am Ende alle Missgestalten der Hierarchie und die Entwicklung der päpstlichen Macht hervorgingen, hatte schon in der vorigen Periode Wurzel gefasst. Das Verhältniss der geistlichen Gewalt zur weltlichen (der Kirche zum Staat) wurde häufig unter dem Bilde der beiden Schwerter dargestellt, welche die einen getrennt, die andern als in der Hand des Petrus vereinigt dachten [1]). Die weitere Entwicklung und Bestimmung dieser Verhältnisse gehört in das Kirchenrecht; doch da die Annahme der kirchenrechtlichen Bestimmungen zur Orthodoxie gehörte, jede Abweichung davon als Häresie, und zwar als die gefährlichste aller Häresien erschien, so hat auch die Dogmengeschichte von ihnen Notiz zu nehmen. Am eingreifendsten in die dogmatische Richtung ist die Lehre von der päpstlichen Gewalt und Untrüglichkeit gegenüber der Lehre, dass das Concil über dem Papste sei [2]). Die mystische Idee der Kirche und die damit zusammenhängende Vorstellung von einem allgemeinen Priesterthum ward sowohl von *Hugo von St. Victor,* als auch von den Vorgängern der Reformation, einem *Wikliffe, Huss, Wessel* und *Savonarola*, herausgehoben [3]). Am schroffsten trat die antihierarchische und mit ihr die antikirchliche, ja bisweilen antichristliche und politisch-

revolutionäre Richtung heraus in den schwärmerisch aufgeregten Secten des Mittelalters [4]), während die Waldenser und die böhmischen Brüder einfach und ohne Schwärmerei den Stand der Dinge wieder auf die apostolische Grundlage (mit Uebergehung freilich der historischen Entwicklung) zurückzuführen suchten [5]).

[1]) Eine weitere Ausführung hierüber bei *Grimm*, Vrîdankes Bescheidenheit, Gött. 1834. S. LVII *). Schon *Bernhard von Clairvaux* fasste die Worte Luc. 22, 36. 38 sinnbildlich, ep. ad Eugen. 256 (im J. 1146), und ihm stimmt *Johannes von Salisbury* bei (Polic. IV, 3), dass beide Schwerter sich in der Hand des Papstes befänden, doch so, dass der Papst das leibliche Schwert durch den Arm des Kaisers führen soll. Dagegen verstand Kaiser Friedrich I. unter dem *einen* Schwert die Gewalt des Papstes, unter dem *andern* die des Kaisers (s. die Briefe von 1157, 1160, 1167 bei *Grimm*). Dasselbe behauptete gegen Innocenz III. Kaiser Otto. Da nach Joh. 18, 10 *Petrus* es war, der das Schwert zog, so schlossen die Anhänger des päpstlichen Systems daraus, dass *beide* in seiner Hand sein müssen, und dass der Papst es nur dem Kaiser leihe. So der Franciscaner *Berthold*. Die Andern dagegen, *Freidank, Reinmar von Zweter* und der Sachsenspiegel wollen die Gewalten getheilt wissen, und eine Glosse zum Sachsenspiegel nimmt an, dass Christus nicht beide Schwerter dem Apostel Petrus, sondern nur eines, das andere aber, das weltliche, dem Johannes gegeben habe. Dagegen stellt der Schwabenspiegel die päpstliche Ansicht auf. Noch andere Erklärungen bei *Grimm* a. a. O. — Auch an Stimmen fehlte es nicht, welche die Kirchenfreiheit, der weltlichen wie der geistlichen Macht gegenüber, beanspruchten. So stellt *Johann von Salisbury* den Grundsatz auf: Ecclesiastica debent esse liberrima; s. den 95. der Briefe in der Sammlung von *Masson* (bei *Ritter*, Gesch. d. Phil. VIII, S. 50. Anm.).

[2]) Vgl. u. a. die Bulle Bonif. VIII. von 1302 (in extravag. commun. lib. I, tit. VIII, c. 1) und dagegen die Beschlüsse der Baseler Synode, sess. I. de 19. Jul. 1431 (*Mansi* T. XXIX, cod. 21: beides bei *Münscher, von Cölln* S. 316—318).

[3]) Nach *Hugo von St. Victor* (de sacram. lib. II, P. III; bei *Liebner* S. 445 ff.) ist Christus das unsichtbare Haupt der Kirche, und die multitudo fidelium ist der Körper. Die ganze Kirche theilt sich in zwei Hälften (Mauern), die Laien und die Kleriker (linke und rechte Seite). So weit nun aber der Geist über den Leib geht, so weit geht die geistliche Macht über die weltliche. Daher hat erstere das Recht, die letztere sowohl einzusetzen, als da, wo sie verderbt ist, sie zu richten. Sie selbst aber, wie sie von Gott zuerst eingesetzt ist, kann auch, wenn sie abweicht, nur von Gott gerichtet werden (1 Cor. 6).

*) Die Stelle bei *Vridank* heisst S. 152: Zwei swert in einer scheide verderbent lihte beide: Als der bâbest riches gert, sô verderbent beidiu swert.

Auch Hugo erkennt den Papst als den Statthalter Petri an. Er hat das Recht, von allen kirchlichen Personen sich bedienen zu lassen, und die unumschränkte Macht, alle Dinge auf Erden zu binden und zu lösen. — Weit schärfer als Hugo schied zwischen der Idee der Kirche und der äussern Kirchengewalt *Wikliffe* (siehe den Trialog im Auszuge bei *Schröckh* XXXIV, S. 510 ff. und die übrigen antihierarchischen Schriften ebend. S. 547). Vgl. *Huss*, de ecclesia (hist. et monum. T. I, p. 243). *Hase* §. 306: «*Huss erhob sich von der römischen Kirche zur Idee der wahren Kirche, als der Gemeinschaft der von Ewigkeit her zur Seligkeit Bestimmten, deren Haupt nicht der Papst, sondern nur Christus sein könne. Indem er aber alle katholischen Behauptungen von der Kirche festhielt und auf diese Gemeinschaft der Prädestinirten bezog, von denen allein die Sacramente kräftig verwaltet werden könnten, wäre seine Kirche folgerecht ein Separatistenverein geworden.*» — Umgekehrt erweiterte sich dem *Johann Wessel* der Begriff der Kirche zur wahren Katholicität. Nach ihm ist die Kirche die Gemeinschaft der Heiligen, zu der alle wahrhaft Frommen gehören, die durch *einen* Glauben, *eine* Hoffnung und *eine* Liebe mit Christo verbunden sind (die Griechen nicht ausgeschlossen). Die äussere Einheit der Kirche unter einem Papste ist ihm nur etwas Zufälliges, und eben so wenig sind es die Decrete der Concilien, welche die Einheit der Kirche begründen. (Hyperboräer, Indier, Scythen, die nichts von Concilien zu Costnitz und Basel wissen!) Höher noch als die Einheit des Glaubens steht ihm die der Liebe. Angelehnt an den augustinischen Satz (evangelio non crederem etc.), den er als subjectives Geständniss fasst, glaubt er *mit* der Kirche und *gemäss* derselben, aber nicht *an* dieselbe. Rücksichtlich des Priesterthums hält er zwar an dem Unterschiede von Geistlichen und Laien, erkennt aber neben dem Standespriesterthum auch ein allgemeines. Auch ist die Kirche nicht da um des Klerus willen, sondern umgekehrt. Vgl. *Ullmann* S. 296 ff. (nach den in der farrago rerum theologicarum vereinigten Abhandlungen, de dignitate et potestate ecclesiastica, de sacramento pœnitentiæ, de communione Sanctorum et thesauro ecclesiæ). — Nach *Savonarola* machen alle, die in der Liebe und in der christlichen Wahrheit durch die Gnade des heil. Geistes vereinigt sind, die Kirche aus; und *wo diese Gnade nicht ist, da ist auch die Kirche nicht*, s. die Stellen aus den Predigten bei *Rudelbach* S. 354 ff. *Meier* S. 282 ff. Die mystische Deutung der Bundeslade auf die Kirche ebendaselbst.

[4]) Bei *Mosh.* p. 257: Dicunt, se credere, ecclesiam catholicam sive christianitatem fatuam esse vel fatuitatem. Item, quod homo perfectus sit liber in totum, quod tenetur ad servandum præcepta data ecclesiæ a Deo, sicut est præceptum de honoratione parentum in necessitate. Item, quod ratione hujus libertatis homo non tenetur ad servandum præcepta Prælatorum et statutorum ecclesiæ, et hominem fortem, etsi non religiosum, non obligari ad labores manuales pro necessitatibus suis, sed eum libere posse recipere eleemosynam pauperum. Item dicunt, se credere omnia esse communia, unde dicunt, furtum eis licitum esse.

[5]) Vgl. *Gieseler,* KG. II, 2 S. 506 ff.

§. 188.

Verehrung der Heiligen.

Entsprechend der pyramidalisch sich aufbauenden Hierarchie auf Erden, dachte man sich auch die Hierarchie des Himmels, an deren Spitze die Gottesmutter Maria stand [1]). Dem natürlich sich aufdringenden Vorwurfe des Polytheismus begegnete die scholastische Distinction zwischen *λατρεία* und *προςκύνησις* in der griechischen, sowie zwischen *Latria, Dulia* und *Hyperdulia* in der lateinischen Kirche [2]). Dies schützte jedoch keineswegs vor praktischem Missbrauche, so dass die Vorläufer der Reformation auch gegen die Heiligenverehrung nachdrücklich einzuschreiten sich bewogen fanden [3]).

[1]) Bei den Griechen wurde die Mariolatrie durch *Joh. Damascenus,* bei den Lateinern durch *Peter Damiani, Bernhard von Clairvaux, Bonaventura* u. a. gefördert, s. *Gieseler,* KG. II, 2 S. 425 (wo auch Stellen aus den Minnesängern); *Münscher, v. Cölln* S. 180—182; und de gratiis et virtutibus beatæ Mariæ virg. in *Pez'* thes. anecdd. T. I, p. 509 sqq. Dazu mag noch eine Stelle von *Tauler* kommen, Pred. auf unser lieben Frauen Verkünd. (Predd. Bd. III, S. 57). T. nennt die Maria «eine Tochter des Vaters, eine Mutter des Sohnes, eine Braut des heil. Geistes, eine Königin des Himmels, eine Frau der Welt und aller Creaturen, eine Mutter und Fürbitterin aller Menschen, die ihrer Hülfe begehren, einen Tempel Gottes, worin Gott süss gerastet hat, wie ein Bräutigam in seiner Kammer mit grosser Wonne und Weide, die er hatte in dem jungfräulichen Leibe, wie in einem Garten, voll von allen wohlriechenden Kräutern, allerlei Tugenden und Gnaden. Mit diesen Tugenden hat sie die Himmel der heiligen Dreifaltigkeit honigfliessend über uns arme Sünder gemacht, und hat die Sonne der Gerechtigkeit fortgebracht, und verjagt die Verfluchung der Eva, und zerbrochen das Haupt der höllischen Schlange. Diese zweite Eva hat mit ihrem Kinde alles wieder gebracht, was die erste Eva verloren und verdorben hat, und viel mehr Gnade und Reichthum darüber. Dies ist der edle Stern aus Jakob entsprossen (wovon in Mosis Buch geweissagt ist), dessen Schein die ganze Welt erleuchtet; darum in allen deinen Nöthen (spricht Bernardus) kehre deine Augen zu diesem Stern, rufe an Maria, so kannst du nicht verzweifeln; folge Maria, so kannst du nicht irren. Sie wird dich durch die Kraft ihres Kindes halten, dass du nicht fallest, sie wird dich beschirmen, dass du nicht verzagest, sie wird dich zu ihrem Kinde

führen, dass du wohl überkommest, sie hat die Gewalt wohl, *denn der allmächtige Gott ist ihr Kind;* sie hat auch den guten Willen wohl, denn sie ist barmherzig. Wer mag denn zweifeln, dass ein Kind seine Mutter nicht ehren wolle, oder dass sie nicht überfliessend ist von Liebe, in welcher die wesentliche Liebe (Gott selbst) gerastet hat.» — Nächst der Maria waren es die Apostel des Herrn, dann die Märtyrer, die Verbreiter des Christenthums, die Stifter der Nationalkirchen, ausserordentliche Kirchenlichter und Asketen, vorzüglich Mönche und Nonnen, welche kanonisirt wurden. Die Legende schuf selbst neue (mythische) Heilige aus der Phantasie (z. B. den heil. Longin), und auch alttestamentliche Männer und Frauen nahmen an der Verehrung Theil. Das Recht der Kanonisation, das erst bei den Bischöfen gestanden, zogen die Päpste mehr und mehr an sich, worüber das Weitere in der Kirchengeschichte.

[2]) In der griechischen Kirche wurde der Unterschied zunächst in Beziehung auf die Bilderverehrung gemacht von der zweiten nic. Synode (bei *Mansi* conc. T. XIII, col. 377) und von *Theodorus Studita,* ep. 167, Opp. 521. Die λατρεία gebührt allein dem dreieinigen Gott, die τιμητικὴ προσκύνησις auch den Bildern. — In der latein. bezieht *Petr. Lombard.* sent. lib. III, dist. 9 A die Latria allein auf Gott. Von der Dulia aber unterscheidet er zwei Species, wovon die eine einer jeden Creatur, die andere nur der *Menschheit Christi* zukommt. Zu der *Dulia* fügt *Thomas von Aquino* (P. II, 1, qu. 103, art. 4) noch die *Hyperdulia,* welche er allein der Maria reservirt. Vgl. die Stellen bei *Münscher, v. Cölln* S. 182. 183.

[3]) *Huss*, in seiner Schrift de mysterio iniquitatis Antichristi c. 23 (bei *Schröckh* XXXIV, S. 614. 615).

Im Zusammenhange mit der Heiligenverehrung steht die *Bilderverehrung* und der *Bilderdienst.* Die äussere Geschichte des Bilderstreites gehört in die Kirchengeschichte. Dogmatische Begründung des Bilderdienstes bei *Joh. Damasc.* orationes III pro imaginibus (Opp. T. I, p. 305 sqq.). — *Gegen* die Bilder die Synode von Constantinopel (754), *für* dieselben die zweite von Nicäa (787). — Im Abendlande erst eine vermittelnde Ansicht (imagines non ad adorandum, sed ad memoriam rerum gestarum et parietum venustatem habere permittimus), von Karl dem Gr. vertreten, in der Schrift de impio imaginum cultu libb. IV (um 790) und auf der Synode zu Frankfurt (794); dagegen die nicäische Ansicht vertheidigt von Papst Hadrian (Widerlegung der carol. Bücher in *Mansi* T. XIII, col. 759 sqq.). — Später dann *Thomas Aq.* summ. P. III, qu. 25, art. 3 vom Kreuze Christi: Cum ergo Christus adoretur adoratione latriæ, consequens est, quod ejus imago sit adoratione latriæ adoranda (also hier wirkliche Idololatrie?). Vgl. art. 4 und *Joh. Dam.* de fide orth. lib. IV, c. 11.

§. 189.

Die Sacramente.

«Die Lehre von den Sacramenten ist der Hauptpunkt, in welchem sich die scholastische Theologie nicht blos formell, sondern auch materiell productiv bewies» [1]). Mit

der schärfern Definition des Sacraments, wie sie *Hugo von St. Victor* [2]), *Peter der Lombarde* u. a. [3]) auf augustinischer Grundlage versuchten, setzte sich auch, namentlich durch den letztern, die Zahl fest als heilige Siebenzahl [4]). Noch schwankt indessen die Zählung [5]) bis auf *Bonaventura* und *Thomas von Aquino*. Nachdem sie sich aber einmal festgesetzt, konnte es auch dem scholastischen Scharfsinne der letztern nicht mehr schwer fallen, die tiefern Gründe dafür anzugeben [6]). Da nun ferner auch die griechische Kirche seit dem 9. Jahrhundert zu einer Vervielfältigung der Sacramente hinneigte [7]), so ward bei den Vereinigungsversuchen mit ihr die abendländische Zählung auf der Kirchenversammlung zu Florenz bestätigt [8]). Blos *Wikliffe*, die Waldenser und die strengern Hussiten kehrten entweder zur ursprünglichen Zweiheit zurück, oder entfernten sich doch wenigstens von der Siebenzahl [9]).

[1]) *Ullmann*, Wessel S. 321. 322.

[2]) Dem *Hugo von St. Victor* genügte die augustinische Definition (sacræ rei signum, s. Bd. I, §. 136) nicht. Er nennt sie eine blosse Nominalerklärung. Auch Buchstaben und Gemälde können ja Zeichen heiliger Dinge sein. Seine Definition de sacr. lib. I, P. IX, c. 2 ist: Sacramentum est corporale vel materiale elementum foris sensibiliter propositum, ex similitudine repræsentans, ex institutione significans et ex sanctificatione continens aliquam invisibilem et spiritalem gratiam. Kürzer die Definition in der Summe tr. II, c. 1: Sacramentum est visibilis forma invisibilis gratiæ in eo collatæ. Vgl. de sacr. lib. II, P. VI, c. 3 (*Liebner* S. 426).

[3]) Sent. lib. IV, dist. 13: Sacramentum enim proprie dicitur, quod ita signum est gratiæ dei et invisibilis gratiæ forma, ut ipsius imaginem gerat et causa existat. Dies gilt nicht von allen Zeichen .... (omne sacramentum est signum, sed non e converso). Vgl. *Bonav.* breviloqu. VI, c. 1 sqq.

[4]) Noch in dieser Periode war man lange schwankend. *Rabanus Maurus* und *Paschasius Radbertus* kennen nur vier Sacramente, oder eigentlich nur die beiden der Taufe und des Abendmahls, doch so, dass mit der Taufe auch das Chrisma aufgeführt und das Sacrament des Altars in die beiden Elemente des Leibes und Blutes Christi zerlegt wird. Raban. de inst. cler. I, 24: Sunt autem sacramenta Baptismus et Chrisma, Corpus et Sanguis, quæ ob id sacramenta dicuntur, quia

sub tegumento corporalium rerum virtus divina secretius salutem eorundem sacramentorum operatur, unde et a secretis virtutibus vel sacris *sacramenta* dicuntur. Vgl. Paschasius de corp. et sang. Domini c. 3. — So auch *Berengar von Tours* (de s. cœna, Berol. 1834) p. 153: Duo sunt enim præcipue ecclesiæ sacramenta sibi assentanea, sibi comparabilia, regenerationis fidelium et refectionis (Taufe und Abendmahl). — *Bernhard von Clairvaux* führt die Fusswaschung als ein Sacrament auf (sermo in cœnam Domini §. 4; bei *Münscher, von Cölln* S. 188). — *Hugo von St. Victor* (lib. I, P. VIII, c. 7) unterscheidet drei Klassen von Sacramenten: 1. solche, in denen das Heil zu oberst beruht und empfangen wird (Taufe und Abendmahl, nebst der Confirmation, die P. VII zwischen Taufe und Abendmahl hineintritt); 2. Sacramente, die, ob sie gleich nicht nothwendig zur Seligkeit sind, doch die Heiligung fördern, indem durch sie die gute Gesinnung geübt und eine höhere Gnade erlangt werden kann, wie der Gebrauch des Weihwassers, die Besprengung mit Asche u. s. w.; 3. Sacramente, die nur eingesetzt zu sein scheinen, um zur Vorbereitung und Heiligung der übrigen Sacramente zu dienen, die Ordination, die Weihe des Ornats der Geistlichen u. a. Ausgezeichnet werden von ihm ausser den drei obengenannten Sacramenten erster Klasse auch noch die Ehe (lib. II, P. IX), die Busse (P. XIV) und die letzte Oelung (P. XV), «*aber bei keinem dieser Sacramente, als bei der Taufe und dem Abendmahle, spricht er so, dass sie zu jener ersten Klasse nothwendig gerechnet werden müssten. Man weiss daher nicht, ob er nicht auch noch einige davon zur zweiten Klasse gerechnet hat.*» *Liebner* S. 429. (*Münscher, v. Cölln* S. 188. 189.) — *Peter Damiani* führt sogar zwölf Sacramente an (Opp. T. II, p. 167—169). — Inwiefern der Bischof *Otto von Bamberg* (nach der vita Othonis zwischen 1139 und 1189; bei *Canisius* lectt. antiqu. ed. *Basnage*, T. III, P. II, p. 62) den von ihm (1124) zum Christenthum bekehrten Pommern die sieben Sacramente der kathol. Kirche gebracht habe? steht noch zu untersuchen (s. *Engelhardt,* DG. II, S. 196; *Münscher, von Cölln* S. 189. 190). — Dagegen bestimmter der *Lombarde* sent. lib. IV, dist. 2 A: Jam ad sacramenta novæ legis accedamus, quæ sunt Baptismus, Confirmatio, Panis benedictio i. e. Eucharistia, Pœnitentia, Unctio extrema, Ordo, Conjugium. Quorum alia remedium contra peccatum præbent, et gratiam adjutricem conferunt, ut Baptismus; alia in remedium tantum sunt, ut Conjugium; alia gratia et virtute nos fulciunt, ut Eucharistia et Ordo.

[5]) So zählt *Alanus ab Ins.* lib. IV (bei *Pez* p. 497) noch hinter einander auf: Baptismus, Eucharistia, Matrimonium, Pœnitentia, Dedicatio basilicarum, Chrismatis et Olei inunctio, und schliesst alle diese Gnadenmittel ein zwischen die prædicatio und die ecclesia. Auch spricht Alan. nur von einer Mehrzahl, nicht von einer Siebenzahl der Sacramente. Vgl. III, 6. — *Alexander von Hales* schloss sich zwar genauer an die Siebenzahl an, führte jedoch nur Taufe und Abendmahl auf die Einsetzung Christi selbst zurück, während die übrigen Sacramente von seinen Aposteln und den Dienern der Kirche eingesetzt seien (summa P. IV, qu. 8, membr. 2, art. 1; bei *Münscher, von Cölln* S. 196. 197).

[6]) Nach *Thomas* P. III, qu. 65, art. 1 dienen die fünf ersten Sacramente ad spiritualem uniuscujusque hominis in se ipso perfectionem, die beiden letzten dagegen ad totius ecclesiæ regimen multiplicationemque. Ferner: Per Baptismum spiritualiter renascimur, per Confirmationem augemur in gratia et roboramur in fide; renati autem et roborati, nutrimur divina Eucharistiæ alimonia. Quodsi per peccatum ægritudinem incurrimus animæ, per Pœnitentiam spiritualiter sanamur, spiritualiter etiam et corporaliter, prout animæ expedit, per extremam Unctionem. Per Ordinem vero ecclesia gubernatur et multiplicatur spiritualiter, per Matrimonium corporaliter augetur. Aber auch nach Thomas summ. P. III, qu. 62, 5 sind Taufe und Abendmahl potissima sacramenta. — *Bonaventura* bringt (brev. VI; cent. III, sect. 47, c. 3) die sieben Sacramente in Verbindung mit den sieben Krankheiten des Menschen: gegen die Erbsünde ist die Taufe, gegen die Todsünde die Busse, gegen die erlässliche die letzte Oelung; wider die Unwissenheit die Weihung; wider die Bosheit das heilige Abendmahl, wider die Schwachheit die Firmelung, wider die böse Lust die Ehe *); desgleichen mit den sieben Cardinaltugenden: zum Glauben leitet die Taufe, zur Hoffnung die Firmelung, zur Liebe das Abendmahl, zur Gerechtigkeit die Busse, zur Beharrlichkeit die letzte Oelung, zur Klugheit die Weihung, zur Mässigkeit die Ehe (das Weitere a. a. O.). — Vgl. auch *Bertholds* Predigten (von *Kling* S. 439 ff.). Die «sieben Heiligkeiten» sind ihm eine von Christo bereitete Arznei, in sieben Stücke getheilt u. s. w. Vgl. auch *Raimund von Sabunde* Tit. 282 sqq. *Matzke* S. 90 ff.

[7]) *Joh. Damasc.* de fide orth. IV, 13 nennt die beiden Mysterien der Taufe und der Eucharistie, die erstere in Beziehung auf die Geburt, die letztere in Beziehung auf die Erhaltung (Nahrung) des neuen Lebens, und zwar erblickt er in beiden Mysterien wieder eine Zweiheit, bei der Taufe Wasser und Geist (Chrisma), bei der Eucharistie Brot und Wein. — *Theodorus Studita* dagegen (lib. II, ep. 165: Opp. p. 517) lehrt sechs Sacramente (nach dem Vorgange des Pseudodionys, vgl. Bd. I, §. 136, Note 3): 1. die Taufe, 2. das Abendmahl (σύναξις, κοινωνία), 3. das Weihen des heil. Oels (τελετὴ μύρου), 4. die Priesterweihe (ἱερατικαὶ τελειώσεις), 5. den Mönchsstand (μοναχικὴ τελείωσις), 6. die Gebräuche bei den Verstorbenen (περὶ τῶν ἱερῶς κεκοιμημένων), s. *Schröckh* KG. XXIII, S. 127. 128.

[8]) *Mansi* conc. T. XXXI, col. 1054 sqq. Diese Bestimmungen galten dann auch für die unirten Armenier.

[9]) *Wikliffe* führt zwar die kirchliche Zählung auf, lib. IV, c. 1, unterwirft aber in den folgenden Capiteln jedes einzelne S. der Kritik. Vgl. §. 190, Note 10. Das Glaubensbekenntniss der Waldenser s. bei *Leger*, histoire générales des églises évangéliques de Piémont (Leiden 1669) p. 95; *Schröckh* KG. XXIX, S. 548; — das der Hussiten v. J. 1443 bei *Lenfant*, histoire de la guerre des Hussites, Vol. II, p. 132 sqq. *Schröckh*, KG. XXXIV, S. 718 ff. *Huss* selbst hatte sich zur Lehre von den sieben

---

*) « *Die armen Laien haben also für die Unwissenheit kein Sacrament, und die armen Geistlichen kein Sacrament für die Begierden.* » *Schleiermacher*, KG. S. 514.

Sacramenten bekannt, doch unter gewissen Restrictionen, s. *Münscher, von Cölln* S. 201.

§. 190.

Fortsetzung.

Vielfach wurde von den Scholastikern über das Alter [1]), über die Nothwendigkeit, den Zweck und die Bedeutung, sowie über die specifische Kraft und Wirkung der Sacramente disputirt [2]). Im Geiste der edlern Mystik führte *Hugo von St. Victor* die Bestimmung der Sacramente auf die tiefern religiösen Bedürfnisse des Menschen zurück [3]). Besonders aber bemühte sich *Thomas von Aquino,* sowohl den Begriff des Sacraments noch genauer zu bestimmen, als über dessen Wirkung sich und andere aufzuklären [4]). Durch den Tod Jesu haben die neutestamentlichen Sacramente eine *virtus instrumentalis* oder *effectiva* erlangt, welche den alttestamentlichen Sacramenten fehlte [5]). Durch den Genuss oder Empfang eines Sacraments erlangt sonach der Mensch einen gewissen *Charakter,* der bei einigen Sacramenten, wie bei der Taufe, Firmelung und Priesterweihe, *character indelebilis* ist und daher die Wiederholung des Sacraments verbietet [6]). Die Sacramente wirken nicht nur *ex opere operantis,* sondern auch *ex opere operato* [7]), weshalb es nicht auf die äussere oder innere Würde, noch auf den Glauben und die sittliche Beschaffenheit des Verwaltenden ankommt, wohl aber auf dessen Intention, das Sacrament als ein solches zu verwalten. Diese Intention muss mindestens eine *habituelle,* braucht aber nicht nothwendig eine *actuelle* zu sein [8]). — Abweichend von der thomistischen Vorstellung, welche die kirchlich-orthodoxe wurde, leugnete *Scotus,* dass in den Sacramenten selbst die wirkende Kraft der Gnade enthalten sei [9]). Noch entschiedener bestritten die Vorläufer

der Reformation, unter ihnen *Wikliffe* und *Johann Wessel*, die Lehre von einer Wirkung der Sacramente ex opere operato, während sie nichtsdestoweniger gegen die Sacramente selbst, als gegen göttliche Institute, die grösste Ehrfurcht hegten [10]). So standen sie in der Mitte zwischen der abergläubischen Aeusserlichkeit, womit das Sacrament gleichsam zu einem Zaubermittel gemacht wurde, und der fanatischen Innerlichkeit der pantheistischen Secten, die jegliches sichtbare Pfand und Siegel der unsichtbaren Güter in idealistischem Hochmuthe verwarfen [11]).

[1]) Inwiefern auch das A. Test. Sacramente gehabt? *Petr. Lombard.* sent. lib. IV, dist. 1 E: .... Veteris Testamenti sacramenta promittebant tantum et significabant, hæc autem (novi testamenti) *dant* salutem (vgl. Augustin ebend.). Da die Sacramente durch die Sünde nothwendig geworden, Gott aber die *Ehe* im Paradiese eingesetzt hatte, so erschien *dieses* Sacrament als das älteste, das schon dem Stand der Unschuld angehörte, s. *Cramer* VII, S. 103. Vgl. *Thomas Aqu.* (Note 4 u. 5).

[2]) «*Die gemeine Kirchentradition lehrte nur eine magische Wirkung der Sacramente, und überschätzte daher das äussere todte Werk. Die Scholastiker dagegen hatten richtig erkannt, dass die Rechtfertigung und Heiligung wesentlich etwas Innerliches, Freies, Geistiges sei und auf dem Glauben beruhe. Dies widersprach sich, und musste daher vereiniget werden, was dann meist auch durch künstliche Dialektik geschah.*» *Liebner,* Hugo von St. Victor S. 430.

[3]) Der Zweck der Sacramente ist nach *Hugo* ein dreifacher: 1. propter humiliationem (Unterwerfung unter die Sinnlichkeit, um durch sie zum Uebersinnlichen zu gelangen); 2. propter eruditionem (das Sinnliche leitet zum Uebersinnlichen: wenn der Kranke auch die Arznei nicht begreift, so sieht er doch das Glas, und dies giebt ihm die Ahnung der heilenden Kraft darin, und flösst ihm Vertrauen und Hoffnung ein); 3. propter exercitationem (Stärkung des innern geistigen Lebens). Alle drei Personen der Trinität sind beim Sacrament thätig. Der Vater (Schöpfer) schafft die Elemente, der Sohn (Erlöser, Gottmensch) setzt sie ein, und der Geist heiligt sie (vermöge der Gnade). Der Mensch ist dabei der Vertheiler, das Werkzeug Gottes. Gott ist der Arzt, der Mensch der Kranke, der Priester der Diener oder Bote Gottes, die *Gnade* (nicht das Sacrament) ist die Arznei, das Sacrament das Gefäss derselben. — Gott hätte den Menschen auch *ohne* Sacramente retten können, wenn er gewollt hätte; nun aber, nachdem er es *so* gewollt, ist es Pflicht des Menschen, sich dieser Anordnung zu unterwerfen; doch kann Gott noch immer ohne Sacramente retten. Ist dem Menschen durch Zeit- und Ortsverhältnisse der Gebrauch derselben unmög-

lich gemacht, so reicht die res (virtus) sacramenti hin; denn die Sache gilt mehr als das Zeichen, der Glaube mehr als das Wasser u. s. f. (de sacram. lib. I, P. IX, c. 3—5; *Liebner* S. 430 ff.).

[4]) *Thom. Aqu.* summ. P. III, qu. 60—65 (im Ausz. bei *Münscher, von Cölln* S. 192 ff.).

[5]) Qu. 62, art. 1: Necesse est dicere sacramenta novæ legis per aliquem modum gratiam causare..... Et dicendum est, quod duplex est causa agens, *principalis et instrumentalis. Principalis* quidem operatur per virtutem suæ formæ, cui assimilatur effectus, sicut ignis suo calore calefacit. Et hoc modo nihil potest causare gratiam nisi Deus, quia gratia nihil est aliud, quam quædam participata similitudo divinæ naturæ. Causa vero *instrumentalis* non agit per virtutem suæ formæ, sed solum per motum, quo movetur a principali agente. Unde effectus non assimilatur instrumento, sed principali agenti. Et hoc modo sacramenta novæ legis gratiam causant. Art. 5: Unde manifestum est, quod sacramenta ecclesiæ specialiter habent virtutem ex passione Christi, cujus virtus quodammodo nobis copulatur per susceptionem sacramentorum. Art. 6: Per fidem passionis Christi justificabantur antiqui patres, sicut et nos. Sacramenta autem veteris legis erant quædam illius fidei protestationes, inquantum significabant passionem Christi et effectus ejus. Sic ergo patet, quod sacramenta veteris legis non habebant in se aliquam virtutem, qua operarentur ad conferendam gratiam justificantem; sed solum significabant fidem, per quam justificabantur *).

[6]) *Innocent. III.* in decret. Greg. IX. lib. III, t. 42, c. 3: Et is, qui ficte ad baptismum accedit, *characterem* suscipit christianitatis impressum. — *Thomas* P. III, qu. 63, art. 2: Sacramenta novæ legis *characterem* imprimunt. — Conc. Florent. (unter Eugen IV. — b. *Mansi* T. XXXI, col. 1054 sqq.): Inter hæc Sacramenta tria sunt, Baptismus, Confirmatio et Ordo, quæ characterem, i. e. spirituale quoddam signum a cæteris distinctivum imprimunt in anima indelebile. *Unde in eadem persona non reiterantur.* Reliqua vero quatuor characterem non imprimunt et reiterationem admittunt. (Gleichwohl war man noch bei Pius' II. Tode über die Wiederholung der letzten Oelung ungleicher Meinung. Ueber die zwischen dem sterbenden Papste und dem Bischof von Ferrara, Laurentius Roverella, stattgefundene Disputation s. *Platina* in vita Pii II. Vgl. unten §. 199, Note 3.)

[7]) Am deutlichsten bei *Gabriel Biel* in sent. lib. IV, dist. 1, qu. 3 (*Münscher, von Cölln* S. 199): Sacramentum dicitur conferre gratiam ex opere operato, ita quod ex eo ipso, quod opus illud, puta sacramentum, exhibetur, nisi impediat obex peccati mortalis, gratia confertur utentibus, sic quod præter exhibitionem signi foris exhibiti non requi-

---

*) «*Die Meinung, dass die Sacramente des A. Test. die Gnade nur vorgebildet, nicht mitgetheilt hätten, wurde zwar von Johann Bonaventura und Scotus verworfen, sowie schon Beda das Gegentheil gelehrt hatte; allein von Eugenius IV. auf der Kirchenversammlung zu Florenz bestätigt.*» *Münscher, v. Cölln* S. 187 (die Belegstellen ebend. S. 198. 199). Man nahm dann an, dass die alttest. Sacramente ex opere operantis, die neutest. dagegen ex opere operato gewirkt. Vgl. *Engelhardt*, DG. S. 197. 198 Anm.

ritur bonus motus interior in suscipiente. Ex opere operante vero dicuntur Sacramenta conferre gratiam per modum *meriti*, quod scilicet sacramentum foris exhibitum non sufficit ad gratiæ collationem, sed ultra hoc requiritur bonus motus seu devotio interior in suscipiente, secundum cujus intentionem confertur gratia, tanquam meriti condigni vel congrui, præcise, et non major propter exhibitionem sacramenti. (Diese letztere Ansicht war die des Scotus.)

[8]) *Thom.* l. c. qu. 64, art. 5: ...Ministri ecclesiæ possunt sacramenta conferre, etiamsi sint mali. Art. 9: Sicut non requiritur ad perfectionem sacramenti, quod minister sit in charitate, sed possunt etiam peccatores sacramenta conferre, ita non requiritur ad perfectionem sacramenti fides ejus: sed infidelis potest verum sacramentum præbere, dummodo cætera adsint, quæ sunt de necessitate sacramenti. Ueber die intentio ebend. und art. 10 (*Münscher, v. Cölln* S. 196. *Cramer* VII, S. 712. 713).

[9]) Vgl. Note 7.

[10]) Eine scharfe Kritik der Sacramente giebt *Wikliffe* trialog. lib. IV, c. 1 sqq. Nach ihm hätten tausend andere Dinge (als rerum sacrarum signa) eben so gut das Recht, Sacramente zu heissen, als die sieben. ...Multa dicta in ista materia habent nimis debile fundamentum, et propter aggregationem ac institutionem in terminis difficile est loquentibus habere vim impugnabilem veritatis.... Non enim video, quin quælibet creatura sensibilis sit realiter sacramentum, quia signum a Deo institutum ut rem sacram insensibilem significet, cujusmodi sunt creator et creatio et gratia creatoris. Vgl. c. 25, wo er die zu den Sacramenten hinzugefügten Ceremonien als Erfindungen des Antichrists bezeichnet, die er zu Beschwerung der Kirche gehäuft habe. Milder urtheilt in dieser Hinsicht *Wessel,* der gewisse äussere Zuthaten (Chrisma) nicht geradezu missbilligt, da die Kirche aus Ehrerbietung gegen das Sacrament dasselbe mit grösserer Feierlichkeit umgeben habe; aber die Wirkung des Sacraments betreffend, bestreitet auch er die Lehre von der Wirkung desselben ex opere operato, und macht das Heil von der Gesinnung des Geniessenden abhängig, de commun. Sanct. p. 817. *Ullmann* S. 322. 323.

[11]) *Mosh.* l. c. p. 257: Dicunt, se credere, quod quilibet Laicus bonus potest conficere corpus Christi, sicut sacerdos peccator. Item, quod sacerdos, postquam exuit se sacris vestibus, est sicut saccus evacuatus frumento. Item, quod corpus Christi æqualiter est in quolibet pane, sicut in pane sacramentali. Item, quod confiteri sacerdoti non est necessarium ad salutem. Item, quod corpus Christi vel sacramentum Eucharistiæ sumere per Laicum, tantum valet pro liberatione animæ defuncti, sicut celebratio Missæ a sacerdote. Item, quod omnis concubitus matrimonialis præter illum, in quo speratur bonum prolis, sit peccatum. — Vgl. *Bertholds* Predigten von *Kling* S. 308. 309.

§. 191.

Taufe.

In den Bestimmungen über die Taufe beschränkte sich der Scharfsinn der Scholastiker mehr auf Einzelnes, während in den Bestimmungen über das Abendmahl sich eine grössere Originalität kund giebt. Die mystische Betrachtungsweise des Wassers, als des flüssigen Elementes, hatte an dem allegorisirenden Cyprian ihren Vorgänger, nur dass jetzt die pedantischen Bestimmungen über die bei der Taufe zu gebrauchenden Flüssigkeiten noch specieller die scholastische Spitzfindigkeit charakterisiren [1]. Auch diese Zeit kennt, wie die frühere, eine Bluttaufe, mit dem Unterschiede jedoch, dass hier, statt der Märtyrer, die Selbstpeiniger (Flagellanten) sich ihr unterziehen [2]. Die Wassertaufe dürfen nur Priester vollziehen, Nothfälle ausgenommen [3]. Ueber die Kindertaufe hatte die Kirche längst keinen Zweifel mehr, aber *Peter von Bruys* und einige mystische Secten sprachen geringschätzig von ihr [4]. Die Pathen übernehmen für den Täufling die Verpflichtung des Glaubens nach dem augustinischen Grundsatze: Credit in altero, qui peccavit in altero [5]. — Die Wirkung der Kindertaufe besteht in der Tilgung der Erbsünde, doch bleibt die concupiscentia (lex fomitis), obwohl durch die Taufgnade gemildert, zurück [6]. Erwachsenen, die sich taufen lassen, dient die Taufe nicht nur zur Vergebung schon begangener Sünden, sondern sie verleiht, nach dem *Lombarden,* auch positiv die Gnade zu tugendhaften Handlungen [7]. — Letzteres dehnte *Thomas von Aquino* auch auf die Kinder aus [8], und Clemens V. bestätigte seine Behauptung auf der Synode zu Vienne (1311) [9].

[1]) Vgl. *Cramer* VII, S. 715 ff. Schon *Petrus Lombard.* lehrt lib. IV, dist. 3 G: Non in alio liquore potest consecrari baptismus nisi in aqua,

obwohl andere meinten, dass man auch mit Luft, mit Sand oder mit Erde taufen könne (*J. A. Schmid,* de baptismo per arenam, Helmstad. 1697. 4.). Ob statt des reinen Wassers auch Bier, Fleisch- oder Fischbrühe, Meth oder Honigwasser, Lauge oder Rosenwasser gebraucht werden dürfe? darüber waren verschiedene Meinungen, s. *Meiners'* u. *Spittlers* neues Götting. histor. Magazin Bd. III, St. 2, 1793. 8. (aus *Holderi* dubietatibus circa Baptismum). *Augusti,* theolog. Blätter 1. Jahrg. S. 170 ff.; dessen Archäol. VII, S. 206 ff. Wurde doch sogar gefragt: quid faciendum, si puer urinaret (stercorizaret) in fontem? Man unterschied aqua artificialis, naturalis und usualis. — Auch über die *Taufworte* war viel unnöthiges und unerbauliches Gezänke, s. *Holder* a. a. O. — Wegen der *Besprengung* (statt des Untertauchens) fanden gleichfalls Erörterungen statt. *Thomas Aqu.* giebt der ältern Sitte den Vorzug (summ. P. III, qu. 66, art. 6), weil das Untertauchen zugleich an das *Begrabenwerden* Christi erinnere; doch hielt er es nicht für durchaus nothwendig. Die Besprengung ward seit dem 13. Jahrh. im Abendlande allgemeiner. Die griechische und die mailändische Kirche behielten indessen fortwährend das Untertauchen bei, s. *Augusti,* Arch. a. a. O. S. 229 ff. *). Ob ein- oder dreimaliges Untertauchen nothwendig? u. a. m. bei *Holder* a. a. O. (wo überhaupt viele Beispiele von dem erfinderischen Scharfsinne der Casuisten, in Beziehung auf alle möglichen Schwierigkeiten, gesammelt sind).

[2]) *Thom. Aqu.* qu. 66, art. 11: Præter baptismum aquæ potest aliquis consequi sacramenti effectum ex passione Christi, inquantum quis ei conformatur pro Christo patiendo. — Ueber die Flagellanten s. *Förstemann,* die christlichen Geisslergesellschaften, Halle 1828.

[3]) *Petr. Lomb.* IV, dist. 6 A (nach Isidor. Hisp.): Constat baptismum solis sacerdotibus esse traditum ejusque ministerium nec ipsis diaconis implere est licitum absque episcopo vel presbytero, nisi his procul absentibus ultima languoris cogat necessitas: quod etiam laïcis fidelibus permittitur. Vgl. Gratian. in decret. de consecr. dist. 4, c. 19. Thomas Aq. P. III, qu. 67, art. 1—6. (Die nähern Bestimmungen gehören in das Kirchenrecht.)

[4]) Vgl. Petr. Ven. Cluniacensis adv. Petrobrusianos (in bibl. PP. max. Lugd. T. XXII, p. 1033). Auch die Paulicianer, Bogomilen, Katharer u. s. w. waren gegen die Kindertaufe, mehrere dieser Secten (wie die Katharer) gegen die Wassertaufe überhaupt, vgl. *Moneta,* adv. Catharos et Waldenses, lib. V, c. I, p. 277 sqq. *Münscher, von Cölln* S. 209, 210.

[5]) Vgl. Bd. I, §. 137, Note 6. *Lomb.* lib. IV, dist. 6 G. *Thomas Aqu.* qu. 68, art. 9: Regeneratio spiritualis, quæ fit per baptismum, est quodammodo similis nativitati carnali, quantum ad hoc, quod, sicut pueri in maternis uteris constituti non per se ipsos nutrimentum accipiunt, sed ex nutrimento matris sustentantur, ita etiam pueri nondum haben-

---

*) Mancherlei Bestimmungen über die Taufe s. auch in *Bertholds* Predd. S. 442. 443. Unter andern: «Es sollen nicht junge Leute ein Kind in Gespötte und Gelächter taufen, oder thörichte Leute einen Juden ins Wasser stossen wider seinen Willen. Das hat keine Kraft.»

tes usum rationis, quasi in utero matris ecclesiæ constituti, non per se ipsos, sed per actum ecclesiæ salutem suscipiunt. — Die geistliche Verwandtschaft der Pathen unter sich gehört in das Kirchenrecht. Vgl. *Lombard.* lib. IV, dist. 42. *Thom. Aqu.* P. III in supplem. qu. 56, art. 3. Decretal. Greg. IX. lib. IV, t. 11. Sexti decretal. lib. IV, t. 3.

[6]) *Lomb.* lib. II, dist. 32 A (nach Augustin): Licet remaneat concupiscentia post baptismum, non tamen dominatur et regnat sicut ante: imo per gratiam baptismi mitigatur et minuitur, ut post dominari non valeat, nisi quis reddat vires hosti eundo post concupiscentias. Nec post baptismum remanet ad reatum, quia non imputatur in peccatum, sed tantum pœna peccati est, ante baptismum vero pœna est et culpa. Vgl. das Folgende. *Thom. Aqu.* P. II, qu. 81, art. 3: Peccatum originale per baptismum aufertur *reatu,* inquantum anima recuperat gratiam quantum ad mentem: remanet tamen peccatum originale *actu,* quantum ad *fomitem,* qui est inordinatio partium inferiorum animæ et ipsius corporis. Vgl. P. III, qu. 27, art. 3.

[7]) *Lomb.* lib. IV, dist. 4 H: De adultis enim, qui digne recipiunt sacramentum, non ambigitur, quin gratiam operantem et cooperantem perceperint.... De parvulis vero, qui nondum ratione utuntur, quæstio est, an in baptismo receperint gratiam, qua ad majorem venientes ætatem possint velle et operari bonum. Videtur, quod non receperint: quia gratia illa charitas est et fides, quæ voluntatem præparat et adjuvat. Sed quis dixerit eos accepisse fidem et charitatem? Si vero gratiam non receperint, qua bene operari possint cum fuerint adulti, non ergo sufficit eis in hoc statu gratia in baptismo data, nec per illam possunt modo boni esse, nisi alia addatur, quæ si non additur, non est ex eorum culpa, quia justificati [al. non] sunt a peccato. Quidam putant gratiam operantem et cooperantem cunctis parvulis in baptismo dari in munere, non in usu, ut, cum ad majorem venerint ætatem, ex munere sortiantur usum, nisi per liberum arbitrium usum muneris extinguant peccando: et ita ex culpa eorum est, non ex defectu gratiæ, quod mali fiunt.

[8]) *Thom. Aqu.* qu. 69, art. 6: Quia pueri, sicut et adulti, in baptismo efficiuntur membra Christi, unde necesse est, quod a capite recipiant influxum gratiæ et virtutis.

[9]) Bei *Mansi* T. XXV, col. 411. *Münscher, v. Cölln* S. 203.

Dass die Taufe nicht wiederholt werden durfte, lag im Charakter des Sacraments. Ob aber ein durch Gewalt der Umstände an der Taufe Gehinderter dennoch selig werden könne? darüber waren die Meinungen verschieden. Gegen frühere Lehrer (wie *Rabanus Maurus*) behaupteten die spätern, der h. *Bernhard,* der *Lombarde* und *Thomas Aqu.,* dass in einem solchen Falle der *Wille* hinreiche. Vgl. dazu die Stellen bei *Münscher, von Cölln* S. 205. 206.

§. 192.

Firmelung.

Klee, DG. II, S. 160—170.

Die Firmelung (Firmung, χρίσμα, confirmatio), ursprünglich mit der Taufe verbunden, hatte sich allmählig als eine besondere Handlung herausgestellt, der alsdann auch die Würde eines Sacraments zukam, das nur der Bischof verrichten darf [1]). Wenn die Taufe Bewegung zum Leben giebt, so die Firmelung das Wachsthum. Ihr Charakter ist der Charakter der Stärke [2]), weshalb die zu diesem geistlichen Ritterthum Gefreiten einen Backenstreich erhalten [3]). Uebrigens muss die Taufe der Firmelung vorausgegangen sein [4]). Auch bei ihr werden Pathen erfordert [5]). Eugen IV. bestätigte diese Bestimmungen [6]). *Wikliffe* aber und *Huss* erklärten die Firmelung für einen Missbrauch [7]).

[1]) Vgl. *Augusti,* Arch. VII, S. 401 ff.

[2]) *Melchiades* in ep. ad hisp. episcopos (bei Lomb. sent. IV, dist. 7). *Thom. Aqu.* art. 6 u. 7 (bei *Münscher, v. Cölln* S. 211. 212). *Bonaventura,* brevil. P. VI, c. 8 (bei *Klee* II, S. 165).

[3]) Nach *Augusti* (a. a. O. S. 450. 451) kommt dieser Gebrauch nicht vor dem 13. Jahrhundert vor, doch nach *Klee* (DG. II, S. 165) schon bald nach dem 10. Jahrhundert; jedenfalls hängt er eher mit dem Ritterthum *(Klee),* als mit dem Loszählen der Gesellen *(Augusti)* zusammen. Die eigentliche *Materie* dieses Sacraments ist indessen das Chrisma confectum ex oleo olivarum. Vgl. die Bestimmungen bei den Note 2 u. 6 angeführten Autoritäten.

[4]) *Thomas Aqu.* l. c.: Character confirmationis ex necessitate præsupponit characterem baptismalem etc. Auch die Firmelung hat einen character indelebilis, und darf daher nicht wiederholt werden.

[5]) Ueber die Firmpathen s. *Augusti* a. a. O. S. 434. *Thomas Aqu.* art. 10. *Münscher, von Cölln* S. 214. Auch die Firmpathenschaft begründet geistliche Verwandtschaft.

[6]) Conc. Florent. col. 1055 (bei *Münscher, von Cölln* S. 215).

[7]) Trial. lib. IV, c. 14. *Schröckh* XXXIV, S. 508. Wikliffe zweifelt, ob die Firmelung (wie man annahm) in der Stelle Act. 8, 17 gegründet sei, und nennt es eine Gotteslästerung, anzunehmen, dass die Bischöfe noch einmal den heil. Geist ertheilen könnten, der schon einmal in der Taufe ertheilt worden sei. — *Huss,* art. II. apud Trithem. Chron. Hirsaug. ann. 1402. *Klee* a. a. O. S. 164.

§. 193.

Das heilige Abendmahl.

1. Der Streit darüber bis auf den Anfang der Scholastik. Paschasius Radbertus und Ratramnus. Berengar.

Marheineke (vgl. Bd. I, §. 73), p. 66 sqq. *Ebrard* S. 385 ff.

Wenn auch noch zu Anfang dieser Periode Ausdrücke vorkommen, welche auf eine blos bildliche Auffassung des Abendmahls bezogen werden können [1]), so bildete sich doch der durch die Liturgien fixirte Sprachgebrauch [2]) immer mehr zu Gunsten der Verwandlungslehre aus. Der heftige Mönchsstreit zwischen *Paschasius Radbertus* und *Ratramnus* [3]), der sich sogar in höchst unfläthige Erörterungen verirrte und eben so anstössige Benennungen nach sich zog, und woran übrigens die angesehensten Theologen der Zeit, wie *Rabanus Maurus* [4]) und *Scotus Erigena* [5]) Theil nahmen, gab das Signal zu weiterm Kampfe. Der berühmte *Gerbert* suchte die paschasische Lehre von der wirklichen Verwandlung des Brots in den Leib Christi durch mathematische Figuren zu erläutern [6]). Um die Mitte des 11. Jahrhunderts galt dieselbe schon so allgemein für orthodox, dass, als *Berengar,* Canonicus von Tours und später Archidiakonus von Angers, in einem Briefe an Lanfranc es wagte, dieselbe anzutasten, er deshalb verdammt und auf mehreren Synoden (zu Vercelli und Rom 1050—1079) zum Widerruf genöthigt ward. Er würde noch mehr erlitten haben, hätte ihn nicht endlich der schlaue Gregor VII. der Wuth seiner Gegner zu entziehen gewusst [7]). Uebrigens war Berengar weit entfernt, jede höhere, über den Begriff eines kahlen Zeichens hinausgehende Vorstellungsweise auszuschliessen, weshalb er auch an dem religiösen Ausdrucke von einem Geniessen des Leibes und Blutes Christi keinen Anstoss nahm,

wohl aber sich denselben mehr oder weniger ins Ideale deutete [8]). Nachdem jedoch einmal durch den Eiferer *Humbert* diesem Ausdrucke die crasseste capernaïtische Deutung gegeben worden [9]), war jeder weitern Ausflucht der Weg versperrt, und den spätern Lehrern blieb fast nichts mehr übrig, als durch verstärkte Künste der Dialektik das Anstössige zu verdecken und so das unantastbare Geheimniss mit einem Dornengewebe von Syllogismen zu umspinnen, wie dies bereits aus Lanfrancs scholastischer Trennung des Subjects und der Accidentien sichtbar wird [10]).

[1]) So bei *Beda Venerabilis* (in Marci evang. Opp. T. V, p. 192 und an andern Stellen; bei *Münscher, von Cölln* S. 223. 224); bei *Walafrid Strabo* (*Ebrard* S. 366); bei *Alcuin* u. a. Indessen schien man zu Karls des Gr. Zeit im Allgemeinen darüber einverstanden, dass in Brot und Wein nicht *blosse* Zeichen zu verehren seien, s. de impio imaginum cultu lib. VI, c. 14, p. 491 (bei *Münscher, v. Cölln* S. 224. 225). Besonders stark spricht sich *Amalarius von Metz* (um 820) aus, spicil. T. VII (bei *Ebrard* S. 368): Ecclesiæ sacrificium præsens mandendum esse ab humano ore; credit namque corpus et sanguinem Domini esse, et hoc morsu benedictione cœlesti impleri animas sumentium. Uebrigens will er nicht entscheiden, utrum invisibiliter assumatur in cœlum an reservetur in corpore nostro usque in diem sepulturæ, an exhaletur in auras, aut exeat de corpore cum sanguine, an per poros emittatur.

[2]) Vgl. *Ebrard* S. 370 ff.

[3]) *Paschasius Radbertus* (monachus Corbeiensis) in seinem liber de corpore et sanguine Domini (an Karl den Kahlen, zwischen 830—832; bei *Martène* und *Durand* T. IX, col. 367—470, im Ausz. bei *Rössler* X, S. 616 ff.). Er geht von der Allmacht Gottes aus, bei der alles möglich sei, und behauptet demgemäss II, 2: Sensibilis res intelligibiliter virtute Dei per verbum Christi in carnem ipsius ac sanguinem divinitus transfertur. Schon *er* sah in den Elementen (doketisch) nur eine die Sinne täuschende Hülle, unter welcher der Leib Christi verborgen ist: Figura videtur esse dum frangitur, dum in specie visibili aliud intelligitur quam quod visu carnis et gustu sentitur. Es ist derselbe Leib, der von der Maria geboren wurde. — Bisweilen ist auch der wahre Leib Christi den Zweiflern (zur Aufmunterung), oder auch wieder den Starkgläubigen (zur Belohnung ihres Glaubens) an der Stelle des Brotes erschienen (meist als Lamm), oder es haben sich Blutflecken sehen lassen u. s. w. *) — In der Gegenschrift des *Ratramnus* (Bertramnus) de cor-

*) Ueber solche Wundererscheinungen vgl. auch *Bossuet-Cramer* V, 2 S. 105.

pore et sanguine Domini ad Carol. Calvum (im Auftrage des Königs geschrieben, im Ausz. bei *Schröckh* XXIII, S. 445. *Neander* IV, S. 466 ff. und *Münscher, von Cölln* S. 230—235) wird auf besonnene Weise Bild und Sache (figura et veritas), Inneres und Aeusseres unterschieden und auf die eigentliche Bedeutung der *Mysterien* hingewiesen, die es eben dadurch sind, dass sie den Geist vom Sichtbaren zum Unsichtbaren lenken. Würde man den Leib Christi leiblich geniessen, so bedürfte es ja keines Glaubens mehr, und eben dadurch ginge ja das Mysterium als solches verloren. Die crasse Wirklichkeit würde die Idee verschlingen, es entstände ein Herabsinken in den Materialismus. Auch R. statuirt eine *conversio* des Brotes und Weines in den Leib Christi, aber nur eine ideale, im Sinne der Alten, einen Uebergang aus dem Profanen in das Heilige. Auch wird in der Schrift das Mnemonische hervorgehoben und die Autorität der frühern Lehrer benutzt. Ueber die spätere, aber doch auf diesen Erörterungen ruhende Benennung *Stercoranisten* (nach Matth. 15, 17 — *Paschas.* c. 20, 2) s. *Schröckh* XXIII, S. 493 ff. und *C. M. Pfaff*, tractatus de stercoranistis medii ævi, Tub. 1750. 4.*)

[4]) Ueber des *Rabanus* Schrift an den Abt Egilo von Prüm, und ob die von *Mabillon* (acta SS. T. VI) herausgegebene die ächte sei? vgl. *Münscher, von Cölln* S. 229. *Neander*, KG. II, 1 S. 91, welche sich sämmtlich *gegen* die Aechtheit erklären. Hingegen vernimmt man des Rabanus Ansicht aus der Stelle de inst. cler. I, c. 31 (und III, 13; bei *Gieseler* und *Münscher, von Cölln* a. a. O.): Maluit enim Dominus corporis et sanguinis sui sacramenta fidelium ore percipi, et in pastum eorum redigi, ut per visibile opus invisibilis ostenderetur effectus. Sicut enim cibus materialis *forinsecus* nutrit corpus et vegetat, ita etiam verbum Dei *intus animam* nutrit et roborat..... Sacramentum ore percipitur, *virtute* sacramenti interior homo satiatur. Sacramentum in alimentum corporis redigitur, virtute autem sacramenti æterna vita adipiscitur.

[5]) So der gewöhnlichen Meinung nach (vgl. Berengars Brief an Lanfranc). Ob indessen die dem Scotus zugeschriebene und auf der Synode von Vercelli (1050) verdammte Schrift (de eucharistia) dieselbe sei, die sonst dem Ratramnus zugeschrieben wird, wie *de Marca* will (der sie aber dem Scotus zuschreibt), oder ob eine besondere? darüber s. *Gieseler* a. a. O.; *Lauf*, in den Stud. u. Krit. Jahrg. 1828, 4 S. 755 ff., der sie dem Scotus ab- und dem Ratramnus zuspricht; und *Neander* S. 471, der es wenigstens wahrscheinlich findet, dass, wenn schon die Annahme jener Schrift auf einer Verwechslung beruhe, doch auch Scotus in dieser Sache ein Urtheil abgegeben habe. Aus einigen Stellen

---

*) Ein nicht minder unerbaulicher Streit war der des oben angeführten Amalarius mit dem Priester Guntrad wegen des Ausspuckens während der Celebration der Messe (in *d'Achery*, spicil. T. III; bei *Schröckh* a. a. O. S. 496). — Gegen die stercoranistischen Consequenzen bemerkt *Gerbert* (de corpore et sangu. Dom. c. 9): Et nos sæpe vidimus non modo infirmos, sed etiam sanos, quod per os intromittunt, per vomitum dejecisse . . . subtilior tamen succus per membra usque ad ungues diffundebatur. «*Das war doch medicinisch.*» *Ebrard* S. 439.

seiner Schrift de div. nat. (bei *Neander* a. a. O.) lässt sich wenigstens abnehmen, dass er kein Anhänger des Paschasius könne gewesen sein.

[6]) De corpore et sanguine Domini, herausgeg. von *Pez*, in thesaur. anecdd. noviss. T. I, P. II, fol. 133. *Schröckh* XXIII, S. 493 *). Auch auf logischem Wege suchte G. das Verhältniss zwischen Christo, dem Abendmahle und der Kirche deutlich zu machen durch das Verhältniss der drei Begriffe im Schlusse oder der drei Glieder einer arithmetischen Proportion, s. *Ritter* VII, S. 304. *Ebrard* S. 438. 439.

[7]) Ueber den äussern Hergang der Sache: *J. Mabillon*, dissert. de multiplici Berengarii damnatione, fidei professione et relapsu, deque ejus pœnitentia (in *J. Vogtii* biblioth. hæresiolog. Hamb. 1723. T. I, fasc. I, p. 99 sqq.). *Schröckh* XXIII, S. 507 ff. *Neander* IV, S. 476 ff. *Gieseler* II, 1 S. 219 ff. — *Quellen für seine Meinung:* seines Mitschülers *Adelmann* ep. de veritate corp. et sangu. Dom. ad Berengar. (geschr. vor seiner Ernennung zum Bischof von Brixen 1049 — ed. *J. Coster.* Lovan. 1551; bibl. PP. T. XVIII; u. von *Schmidt,* Brunsv. 1770. 8.); *Hugonis Lingonensis* (von Langres) lib. de corp. et sang. Dom. (*d'Achery* in Opp. Lanfr. append. p. 68 sqq.; bibl. PP. T. XVIII, p. 417 sqq.).; *Lanfrancus,* de corp. et sang. Dom. adv. Berengar. Turonens. (geschr. zwischen 1063—1070), in Opp. ed. *L. d'Achery,* Lutet. 1648. fol. u. bibl. PP. l. c. p. 763—777, worin auch die *erste* Schrift des Berengar gegen Lanfranc, von welcher zu unterscheiden ist die zweite: Liber de sacra cœna adv. Lanfrancum (herausg. von *Stäudlin* in 6 Programmen, Gött. 1820—1829. 4.). Vgl. *Gotth. Ephr. Lessing,* Berengarius Turonensis. Brunsv. 1770. 4. (in dessen sämmtl. Schriften, Berl. 1825 ff. Bd. XII, S. 143 ff.). *Stäudlins* und *Tzschirners* Archiv für KG. Bd. II, St. 1, S. 1—98. **Berengarii Turonensis* quæ supersunt tam edita quam inedita, typis expressa, moderante A. Neandro, T. I, Berol. 1834. (Berengarii de sacra cœna adv. Lanfrancum liber posterior, e codice Guelferbytano primum ediderunt *A. F.* et *F. Th. Vischer,* ibid. 1834). Die weitere Litt. s. bei *Gieseler* a. a. O. — *Historische Haltpunkte:* Erste Verdammung des Ungehörten 1050 zu Rom unter Leo IX. — Wiederholung dieses Urtheils zu Vercelli in demselben Jahre (über das muthmaassliche Concil von Paris s. *Neander* a. a. O. S. 491) — Concil zu Tours (1054) — Rechtfertigung unter Hildebrands Beistand — abermaliges Concil zu Rom (1059) — Humberts Gewaltstreich — Berengars Wankelmuth in dieser Sache — Schriftwechsel mit Lanfranc — nochmalige Synoden zu Rom (1078 u. 1079) — abermaliges Annehmen und Widerrufen von Seiten Berengars — Gregors VII. litteræ commendatitiæ — Berengar † auf der Insel St. Côme bei Tours 1088.

[8]) *Berengar* bestritt vor allem die Lehre von einer gänzlichen *Verwandlung* in *der* Weise, dass das Brot aufhörte Brot zu sein und nur die Accidentien übrig blieben, während in der That statt des Brotes

---

*) Das von ihm gewählte Auskunftsmittel sinnlicher Demonstration ward auch noch später nachgeahmt. So erzählt Melanchthon, dass sein Lehrer *Lempus* zu Tübingen die Transsubstantiation an die Tafel gemalt habe (ep. de suis studiis v. J. 1541, bei *Galle*, Melanchthon S. 6).

eine portiuncula carnis genossen werde. Die Verwandlung aus einem Niedern in ein Höheres und den mystischen Genuss des Leibes Christi unter der Figur des Brotes hielt er mit der alten Kirche fest, p. 67 (ed. *Vischer*): Dum enim dicitur: panis et vinum sacramenta sunt, minime panis aufertur et vinum, et nominibus rerum ita natarum significativis aptatur nomen, quod non nata sunt, ut est: sacramentum; simul etiam esse aliud aliquid minime prohibentur, sunt enim, *sicut secundum religionem sacramenta, ita secundum aliud alimenta, sustentamenta.* Das Subject, von dem etwas ausgesagt wird, muss *bleiben,* sonst hat die Aussage keinen Sinn. Pag. 71: Dum dicitur: panis in altari consecratur vel panis sanctus, panis sacrosanctus est Christi corpus, omni veritate panis superesse conceditur. Verbi gratia, si enuntias: Socrates justus est, aliquid eum esse constituisti, nec potest justus esse, si contingat, Socratem non esse. Pag. 76: Sicut enim, qui dicit: Christus est lapis angularis, non revera Christum lapidem esse constituit, sed propter aliquam similitudinem, quam ad se invicem gerunt, tale nomen ei imponit, eodem modo, cum divina pagina corpus domini panem vocat, sacrata ac mystica locutione id agit. Pag. 86: Quando autem afferuntur ad altare vel ponuntur in altari, adhuc sunt, ut ait beatus Augustinus contra Faustum, alimenta refectionis, nondum sacramenta religionis, (h)ac per hoc, nondum corpus Christi et sanguis existentia, non tropica, sed propria sunt locutione pendenda. Dicens ergo Humbertus ille tuus, panem, qui ponitur in altari, post consecrationem esse corpus Christi, panem propria locutione, corpus Christi tropica accipiendum esse constituit, et illud quidem recte, quia ex auctoritate scripturarum. Pag. 90: Dicitur autem in scripturis panis altaris de pane fieri corpus Christi, sicut servus malus dicitur fieri de malo servo bonus filius, non quia amiserit animæ propriæ naturam aut corporis. Pag. 91: Unde insanissimum dictu erat et christianæ religioni contumeliosissimum, corpus Christi de pane vel de quocunque confici per generationem subjecti .... ut pane absumto per corruptionem subjecti corpus Christi esse incipiat per generationem subjecti, quia nec pro parte, nec pro toto potest incipere nunc esse corpus Christi. Pag. 95: Novit autem revera secundum carnem Christum, qui Christi corpus asserit adhuc esse corruptioni vel generationi obnoxium, vel quarumcunque qualitatum vel collineationum, quas prius non habuerit, susceptivum. Pag. 98: Denique verbum caro factum assumsit quod non erat, non amittens quod erat, et panis consecratus in altari amisit vilitatem, amisit inefficaciam, non amisit naturæ proprietatem, cui naturæ quasi loco, quasi fundamento dignitas divinitus augeretur et efficacia. (Vergleichung mit der Bekehrung des Saulus in Paulus p. 144.) Pag. 161: Est ergo vera procul dubio panis et vini per consecrationem altaris conversio in corpus Christi et sanguinem, sed attendendum, quod dicitur: *per consecrationem,* quia hic est hujus conversionis modus etc..... Pag. 163: Per consecrationem, inquam, quod nemo interpretari poterit: per subjecti corruptionem. Pag. 167: Sed quomodo manducandus est Christus? Quomodo ipse dicit: qui manducat carnem meam et bibit sanguinem meum, in me manet et ego in eo; si in me manet, et ego in

illo, tunc manducat, tunc bibit; qui autem non in me manet, nec ego in illo, etsi accipit sacramentum, adquirit magnum tormentum. Pag. 171: Apud eruditos enim constat, et eis, qui vecordes non sint, omnino est perceptibile, nulla ratione colorem videri, nisi contingat etiam coloratum videri. Ita enim scribit Lanfrancus, colorem et qualitates portiunculæ carnis Christi, quam sensualiter esse in altari desipit, videri oculis corporis, ut tamen caro illa, cujus color videtur, omnino sit invisibilis, cum constet, omne quod in subjecto est, sicut, ut sit, ita etiam, ut videatur, non a se habere, sed a subjecto, in quo sit, nec visu vel sensu aliquo corporeo comprehendi colorem vel qualitatem, nisi comprehenso quali et colorato *). Pag. 188: Rerum exteriorum est, panis et vini est, confici, consecrari; hæc incipere possunt esse, quod non erant, corpus Christi et sanguis, sed per consecrationem, non per corruptionem panis et vini et generationem corporis Christi et sanguinis, quæ constat semel potuisse generari. Pag. 191: .... Verissimum est nec ulla tergiversatione dissimulari potest, aliud esse totum corpus Christi, quod ante mille annos sibi fabricavit in utero virginis sapientia Dei, aliud portiunculam carnis, quam tu tibi facis de pane per corruptionem panis ipsius hodie factam in altari per generationem ipsius carnis. — Weitere Stellen bei *Gieseler* a. a. O. *Münscher, von Cölln* S. 242 ff., namentlich das von ihm (freilich mit Reservation) abgelegte Bekenntniss auf der römischen Synode (1078) b. *Mansi* XIX, p. 761 u. *Gieseler* S. 234: Profiteor, panem altaris post consecrationem esse verum corpus Christi, quod natum est de virgine, quod passum est in cruce, quod sedet ad dexteram Patris, et vinum altaris, postquam consecratum est, esse verum sanguinem, qui manavit de latere Christi. Et sicut ore pronuncio, ita me corde habere confirmo; sic me adjuvet Deus et hæc sacra.

[9]) Nach dem von Humbert dem Berengar auf der Synode von Rom (1059) zugeschobenen Bekenntniss sollte er bei der heil. Dreieinigkeit schwören: Panem et vinum, quæ in altari ponuntur, post consecrationem non solum sacramentum, sed etiam verum corpus et sanguinem Domini nostri Jesu Christi esse, et sensualiter, non solum sacramento, sed in veritate *manibus sacerdotum tractari, frangi et fidelium dentibus atteri;* was er freilich, sobald er seine Freiheit wiedererlangt hatte, widerrief.

[10]) Nicht gar so grell, als Humbert, aber doch der berengarischen Fassung und jeder weitern Rückkehr zur symbolischen oder idealisirenden Ansicht den Weg abschneidend, lehrte *Lanfranc* (l. c. c. 18, p. 772; bei *Münscher, von Cölln* S. 244): Credimus terrenas substantias, quæ in mensa dominica per sacerdotale ministerium divinitus sanctificantur, ineffabiliter, incomprehensibiliter, mirabiliter, operante superna potentia, converti in essentiam dominici corporis, reservatis ipsarum rerum speciebus et quibusdam aliis qualitatibus, ne percipientes cruda

---

*) Nur in *der* Weise kann gesagt werden, das Brot des Abendmahls sei kein Brot, wie Christus etwa sagt, *meine* Lehre ist nicht mein, sondern dessen, der mich gesandt hat; oder Paulus: nicht *ich* lebe, sondern Christus in mir. Vgl. p. 178.

et cruenta horrerent, et ut credentes fidei præmia ampliora perciperent: ipso tamen dominico corpore existente in cœlestibus ad dexteram Patris immortali, inviolato, integro, incontaminato, illæso: ut vere dici possit, et ipsum corpus quod de Virgine sumtum est nos sumere, et tamen non ipsum. Ipsum quidem, quantum ad essentiam veræque naturæ proprietatem atque naturam; non ipsum autem, si spectes panis vinique speciem cæteraque superius comprehensa. Hanc fidem tenuit a priscis temporibus et nunc tenet ecclesia, quæ per totum effusa orbem catholica nominatur. (Das Letztere bestritt eben Berengar mit Zeugnissen aus Ambrosius und Augustin in der oben angef. Schrift. Vgl. Note 8).

§. 194.

2. Scholastische Entwicklung der Lehre. Transsubstantiation. Messopfer.

Der Name thut oft viel zur Sache! Nachdem *Hildebert von Tours* das volltönende Wort «*transsubstantiatio*» zuerst gebraucht hatte [1]), während ähnliche Ausdrücke, wie *transitio*, schon früher waren gebraucht worden [2]), erhielt die von den frühern Scholastikern [3]), den Nachfolgern Lanfrancs, vertheidigte Lehre von der Brotverwandlung und die Lehre von den accidentibus sine subjecto ihre feierliche Bestätigung dadurch, dass sie *mit* jenem Worte in das Decretum Gratiani aufgenommen und von Innocenz III. zu einem unabänderlichen Glaubensartikel gemacht wurde [4]). Den spätern Scholastikern blieben jetzt nur noch die feiner gesponnenen Fragen zu beantworten übrig: inwiefern mit dem Brote auch der Leib Christi wirklich gebrochen werde? [5]) ob auch Thiere, wenn sie eine Hostie verzehren, den Leib Christi geniessen? [6]) ob das Brot blos in das Fleisch Christi, oder auch in sein Blut übergehe (Concomitanz)? [7]) ob es dann blos in das Fleisch, oder nicht vielmehr in Leib und Seele Christi, ja in dessen Gottheit, oder gar in die heil. Trinität selbst verwandelt werde? [8]) ob die Wandlung allmählig oder urplötzlich vor sich gehe? [9]) ob bei der Vielheit der Hostien dennoch nur *ein* Leib vorhanden sei, so dass auf allen Altären zugleich der-

selbe Christus geopfert werde, worin eben das Mysterium der Messe besteht?[10]) — Die Einführung des Frohnleichnamsfestes durch Urban IV. (1264) und Clemens V. (1311) auf der Synode zu Vienne gab der Lehre einen liturgischen Hintergrund und populären Halt[11]). Das Messopfer bildete von nun an mehr als je den Kern des katholischen Cultus[12]) und warf auf die Glorie des Priesterthums einen neuen verherrlichenden Glanz zurück. Indessen fanden viele fromme Gemüther in dem Gedanken an den auf specielle Weise gegenwärtigen, täglich sich opfernden Erlöser und an die mystische Verbindung mit ihm in der Communion eine mächtige Erhebung und Anregung, so dass es auch hier einer idealisirenden Mystik vorbehalten blieb, das von den Scholastikern in den Kreis des Aeusserlichen und Irdischen Herabgezogene wieder durch den Hauch der Innerlichkeit ins Himmlische zu verklären[13]).

1) In sermo VI. Opp. col. 689, vgl. sermo V. in cœna Domini col. 422, und de sacr. altaris col. 1106 (bei *Münscher, von Cölln* S. 249. 250).

2) So von *Hugo von St. Victor*, s. *Liebner* S. 455 ff.

3) *Anselm*, Schüler Lanfrancs, tritt in die Fusstapfen seines Lehrers in seinem tractatus bipartitus de corpore et sanguine Domini, sive de sacramento altaris (disputatio dialectica de grammatico P. II.), P. I.: ...Sicut in mensa nuptiali aqua in vinum mutata solum adfuit vinum, in quod aqua mutata erat: sic in mensa altaris solum adest corpus Domini, in quod vere mutata est vera panis substantia, nisi, quod de aqua nihil remansit in mutatione illa: de pane vero mutato, ad peragendum sacri institutum mysterii, sola remanet species visibilis. (Die berengarische Irrlehre wird ausdrücklich verdammt.) Und doch soll man sich den Vorgang nicht magisch denken: Nihil enim falsum factum putandum est in sacrificio veritatis, sicut fit in magorum præstigiis, ubi delusione quadam falluntur oculi, ut videatur illis esse, quod non est omnino. Sed vera species visibilis panis, quæ fuit in pane, ipsa facta præter substantiam suam quodammodo in aliena peregrinatur, continente eum, qui fecit eam et ad suum transferente corpus. Quæ tamen translata ad corpus Domini non eo modo se habet ad illud, quomodo accidens ad substantiam: quia corpus Domini in substantia sua nec album efficit albedo illa, nec rotundum rotunditas, sicque de reliquis. Auch soll man nicht beim fleischlichen Genusse stehen bleiben. P. II, c. 12: Et cum de altari sumimus carnem Jesu, curemus

sollicite, ne cogitatione remaneamus in carne et a spiritu non vivificemur; quodsi non vivificamur a spiritu, caro non prodest quicquam etc. (vgl. Note 12). Mehr oder weniger im Sinne Lanfrancs schrieben auch *Durandus* (Abbas Troarnensis, † 1088) de corp. et sang. Domini c. Bereng. (in bibl. PP. max. T. XVIII, p. 419; *Galland* T. XIV, p. 245) und *Guitmundus* (archiepisc. Aversanus) de corporis et sanguinis Christi veritate in eucharistia, libb. III (in bibl. PP. max. T. XVIII, p. 441). *Eusebius Bruno* (Bischof von Anjou), den Durandus zu den Anhängern Berengars rechnet, wollte alles Disputiren über das Sacrament vermieden wissen (s. *Münscher, von Cölln* S. 247. 248). Aber umsonst! Die paschasisch-lanfranc'sche Lehre erhielt den Sieg. — Auch *Hugo von St. Victor* nannte die wenigen Anhänger der berengarischen Lehre Schriftverdreher, und erklärte sich deutlich gegen eine *blos* symbolische Ansicht, obwohl er diese neben der realen Auffassung festhielt (s. *Liebner* S. 453 ff.). — *Peter der Lombarde* beruft sich sent. lib. IV, dist. 10 D auf (Pseudo-) Ambros. de initiand. myster. (vgl. Bd. I, S. 334): Ex his (fährt er fort) aliisque pluribus constat, verum corpus Christi et sanguinem in altari esse, immo integrum Christum ibi sub utraque specie et substantiam panis in corpus, vinique substantiam in sanguinem converti. Doch das *Wie* sich zu erklären, reicht sein Verstand nicht hin. Dist. 11 A: Si autem quæritur, qualis sit illa conversio, an formalis, an substantialis, vel alterius generis, definire non sufficio. Formalem tamen non esse cognosco, quia species rerum, quæ ante fuerant, remanent, et sapor et pondus. Quibusdam esse videtur substantialis, dicentibus sic substantiam converti in substantiam, ut hæc essentialiter fiat illa, cui sensui præmissæ auctoritates consentire videntur. B: Sed huic sententiæ sic opponitur ab aliis: Si substantia panis, inquiunt, vel vini convertitur substantialiter in corpus vel sanguinem Christi, quotidie fit aliqua substantia corpus vel sanguis Christi, quæ ante non erat corpus, et hodie est aliquid corpus Christi, quod heri non erat, et quotidie augetur corpus Christi atque formatur de materia, de qua in conceptione non fuit factum. Quibus hoc modo responderi potest, quia non ea ratione dicitur corpus Christi confici verbo cœlesti, quod ipsum corpus in conceptu virginis formatum deinceps formetur: sed quia substantia panis vel vini, quæ ante non fuerunt corpus Christi vel sanguis, verbo cœlesti fit corpus et sanguis. Et ideo *sacerdotes dicuntur conficere corpus Christi et sanguinem,* quia eorum ministerio substantia panis fit caro, et substantia vini fit sanguis Christi, nec tamen aliquid additur corpori vel sanguini, nec augetur corpus Christi vel sanguis. C: Si vero quæris modum, quo id fieri possit, breviter respondeo: Mysterium fidei credi salubriter potest, investigari salubriter non potest. Vgl. dist. 12 A: Si autem quæritur de accidentibus, quæ remanent, i. e. de speciebus et sapore et pondere, in quo subjecto fundentur, potius mihi videtur fatendum existere sine subjecto quam esse in subjecto, quia ibi non est substantia, nisi corporis et sanguinis dominici, quæ non afficitur illis accidentibus. Non enim corpus Christi talem habet in se formam, sed qualis in judicio apparebit. Remanent ergo illa accidentia per se subsistentia ad mysterii ritum, ad gustus

fideique suffragium: quibus corpus Christi, habens formam et naturam suam, tegitur.

[4]) Conc. Lat. IV, c. I (bei *Münscher, von Cölln* S. 251): Una est fidelium universalis ecclesia, extra quam nullus omnino salvatur. In qua idem ipse sacerdos est sacrificium Jesus Christus, cujus corpus et sanguis in sacramento altaris sub speciebus panis et vini veraciter continentur, transsubstantiatis pane in corpus et vino in sanguinem potestate divina, ut ad perficiendum mysterium unitatis accipiamus ipsi de suo, quod accepit ipse de nostro. Et hoc utique sacramentum nemo potest conficere nisi sacerdos, qui rite fuerit ordinatus secundum claves ecclesiæ, quas ipse concessit Apostolis eorumque successoribus Jesus Christus. Innocenz III. selbst lehrte de mysteriis missæ lib. IV, c. 7: Non solum accidentales, sed etiam naturales proprietates remanere: *paneitatem,* quæ satiando famem expellit, et *vineitatem,* quæ satiando sitim expellit.

[5]) *Thom. Aqu.* (summ. P. III, qu. 75, art. 6 u. 7, u. qu. 76, art. 3) entscheidet sich dahin, dass der Leib gebrochen werde nur secundum speciem sacramentalem, er selbst aber ist incorruptibile et impassibile, s. die Stellen bei *Münscher, v. Cölln* S. 253. 254. Auch bleibt in jeder Partikel der Hostie der ganze Christus. Ebenso bleibt der Wein, auch wenn andere Flüssigkeit zugegossen wird, so lange das Blut Christi, als der Wein nicht aufhört, Wein zu sein. Zum Glück wurde für diese feinern Bestimmungen nur eine fides implicita, nicht explicita, gefordert; s. *Cramer* VII, S. 728. 729. Eine weitere Ausführung der thomistischen Lehre s. bei *Engelhardt*, DG. II, S. 214. Anm.

[6]) Schon der *Lombarde* warf diese Gewissensfrage auf sentent. IV, dist. 13 A. Er entschied sich dahin: Illud sane dici potest, quod a brutis animalibus corpus Christi non sumitur, etsi videatur. Quid ergo sumit mus vel quid manducat? Deus novit hoc. — Mehr darüber weiss schon hundert Jahre nachher *Alexander von Hales* (summæ P. IV, qu. 45, membr. 1, art. 1 u. 2). Für die Bejahung führt er an, dass, wenn ein *Sünder* den Leib Christi empfangen könne, ein *unschuldiges* Thier noch weit eher ihn sollte empfangen können; allein dagegen weiss er wieder, dass Gott in dem Sünder nur die Schuld und nicht die Natur verabscheue, und dass eben nur diese, die Menschennatur, der sacramentlichen Wohlthat empfänglich sei. Dennoch kann er nicht umhin, anzunehmen, dass, wenn ein Hund oder ein Schwein eine ganze Hostie verschlucke, auch der Leib des Herrn in den Bauch des Thieres übergehe. — Aehnlich urtheilte *Thomas Aqu.* P. III, qu. 80, art. 3: Etiamsi mus vel canis hostiam consecratam manducet, substantia corporis Christi non desinit esse sub speciebus, quamdiu species illæ manent, hoc est quamdiu substantia panis maneret: sicut etiam si projiceretur in lutum. Dagegen der zärter fühlende *Bonaventura* (nachdem er alles pro et contra angeführt) comment. ad sent. IV, dist. 13, art. 2, qu. 1: Quantumcunque hæc opinio muniatur, nunquam tamen ita munitur, *quamquam aures piæ hoc abhorreant audire,* quod in ventre muris vel in cloaca sit corpus Christi, quamdiu species ibi subsistunt. Propter hæc est alia opinio, quod corpus Christi nullo modo descendit in ventrem

muris.... Et hæc opinio communior est, et certe honestior et rationabilior. Gleichwohl wurde diese honettere und vernünftigere Ansicht von der Synode zu Paris 1300 zu den Artikeln gerechnet, in quibus Magister sententiarum non tenetur (*Münscher, von Cölln* S. 255). Doch wird auch nach der thomistischen Ansicht der Leib Christi von dem Thiere nicht sacramentaliter, sondern blos accidentaliter genossen; und *Inncenz III.* (de myst. missæ IV, 21) half sich damit, in einem solchen Falle durch ein Wunder den Leib Christi aus der Hostie zurückkehren zu lassen, wie er durch ein Wunder hineingekommen (reconversio). Vgl. die im 16. Jahrhundert erschienene Satire von *Wilhelm Holder:* mus exenteratus etc. in *Meiners'* u. *Spittlers* neuem Gött. hist. Magaz. Bd. 2, S. 716—734, wo sich noch manche andere Seltsamkeiten gesammelt finden.

[7]) S. darüber den folgenden §.

[8]) Eigentlich werden Brot und Wein nur in den Leib und das Blut Christi verwandelt, aber mit dem Leibe ist die Seele, und mit dieser die göttliche Natur vereint, s. *Thomas Aqu.* P. III, qu. 76, art. 1. Ueber die Streitigkeit im Königreich Valencia 1382 (wegen der Verwandlung des Brotes in die gesammte Trinität) s. *Baluze,* notæ ad vitas Paparum Avenionens. T. I, p. 1368 sqq. (aus einer alten Handschr.), und *Schröckh* XXXIII, S. 325.

[9]) Die Verwandlung geschieht in instanti, nicht successive. Vgl. *Alex. Hales.* P. IV, qu. 10, memb. 5, art. 4. *Thomas Aqu.* P. III, qu. 75, art. 7. *Albert. M.* sent. IV, dist. 10, art. 3 (*Klee,* DG. II, S. 204).

[10]) So schon *Anselm* l. c. P. II, c. 4: Sic ergo constat, in diversis locis uno horæ momento esse posse corpus Christi, sed lege creatricis naturæ, non creatæ. Und so die übrigen Scholastiker. — Ebenso die Mystiker. Vgl. *Ruysbroek,* specul. æternæ salutis c. 8, und *Engelhardts* Monogr. S. 261: «Alles Brot, welches der Herr (schon bei der Einsetzung) *) zu seinem Körper consecrirt, und welches die Priester in der ganzen Welt consecriren, ist seiner Natur nach nur *ein* Brot (nur *eine* Natur des Brotes). Alle Hostien werden in der Consecration durch die verborgene Intention und durch das Aussprechen der Worte in *eine* Materie und *eine* Substanz vereint, und was vorher Brot war, wird ganz Leib Christi..... Jedes Stückchen Brot, jeder Tropfen Wein enthält den ganzen Christus, der im Himmel ist, wie die eine Seele ganz und überall im Körper ist, ohne Ort.... Der Leib Christi ist in allen Ländern, Orten und Kirchen gegenwärtig, und so können wir ihn verschiedentlich aufheben und hinsetzen, in der Büchse haben, empfangen und geben. Wie er aber im Himmel mit Händen und Füssen und allen seinen Gliedern im Angesichte der Engel und Heiligen ist, in voller Herrlichkeit, so verändert er den Ort nicht, und bleibt immer gegen-

---

*) Schon bei der Einsetzung nämlich genoss auch Christus selber den Leib Christi, aus einer Art von Accommodation; siehe *Thom. Aqu.* a. a. O. qu. 81. *Schröckh* XXXIX, S. 163. So ist auch auf einem Kelch zu Hildesheim zu lesen: Rex sedet in cœna, turba cinctus duodena, se tenet in manibus, se cibat ipse cibus. Vgl. *Riemer,* Mittheilungen über Göthe II, S. 704.

wärtig.» Man bediente sich auch (zur Versinnlichung der Sache) der Vorstellung von einem vielfach getheilten Spiegel, in dem sich das *eine* Bild mannigfach reflectirt, s. *Klee* II, S. 211 *).

[11]) Ueber dessen Einführung (ob auf Anregen der Nonne Juliane von Lüttich?) s. *Gieseler* II, 2 S. 409 ff.

[12]) Die Opferidee hängt genau mit der Verwandlungslehre zusammen. *Petr. Lomb.* sent. lib. IV, dist. 12 G: Breviter dici potest, illud quod offertur et consecratur a sacerdote vocari sacrificium et oblationem, quia memoria est et repræsentatio veri sacrificii et sanctæ immolationis factæ in ara crucis. Et semel Christus mortuus in cruce est ibique immolatus est in semetipso (Hebr. 7, 27), quotidie autem immolatur in sacramento, quia in sacramento recordatio fit illius quod factum est semel. Weitläufigere Erörterungen bei *Thomas Aqu.* summ. P. III, qu. 83, art. 1 sqq. (bei *Münscher, v. Cölln* S. 270. 271). Die mystische Vorstellung war die, dass Christus der Priester und das Opfer zugleich sei, s. Conc. Lat. IV, c. 1, Anm. 4. Ueber den üblichen Messkanon, die verschiedenen Arten von Messen (missæ solitariæ) u. s. w. vgl. die archäologischen und liturgischen Werke von *Calixt* (diss. de pontificio missæ sacrificio, Francof. 1644, u. de missis solitariis, Helmst. 1647. 8.); *Buddeus* (diss. de origine missæ pontificiæ, in miscell. sacr. Jen. 1727. T. I, p. 1—63); *Augusti* (Archäologie IV u. VIII). Ueber die Verehrung der Hostie während und ausser der Messe (beim Herumtragen derselben zu Kranken u. s. w.) vom 13. Jahrhundert an s. *Cæsarius von Heisterbach,* de miraculis et visionibus sui temporis dialog. lib. IX, c. 51 (bei *Gieseler* II, 2 S. 408); *C. de Lith,* de adoratione panis consecrati et interdictione sacri calicis in eucharistia, 1753. 8. — Decret. Gregor. IX. lib. III, tit. 41, c. 10 (bei *Münscher, v. Cölln* S. 262): Sacerdos vero quilibet frequenter doceat plebem suam, ut, cum in celebratione missarum elevatur hostia salutaris, quilibet se reverenter inclinet, idem faciens, cum eam defert presbyter ad infirmum.

[13]) Dies ist die erfreulichere Seite an der Geschichte des Dogma's, welche von der Dogmengeschichte nur zu oft übersehen worden ist. *Anselm,* de sacram. altaris P. II, c. 8 (p. 75): Cum ergo de carne sua amandi se tantam ingerit materiam, magnam et mirificam animabus nostris vitæ alimoniam ministrat, quam tunc avidis faucibus sumimus, cum dulciter recolligimus et in ventre memoriæ recondimus, quæcunque pro nobis fecit et passus est Christus. Hoc est convivium de carne Jesu et sanguine, qui cum communicat, habet vitam in se manentem. Tunc enim communicamus, cum fide ardente, quæ per dilectionem operatur, reposuimus in mensa Domini, qualia ipsi sumsimus, videlicet, ut, sicut ille totum se præbuit pro salute nostra nulla sua necessitate, sic nos totos fidei ejus et charitati exhibeamus necessitate

---

*) Da jede Hostie den Leib Christi enthält, die eine aber von dem einen Priester zu derselben Zeit gehoben werden kann, während die andere von einem andern gesenkt wird, so folgt daraus (nach *W. Occam*), dass ein Körper recht wohl zu derselben Zeit eine doppelte Bewegung haben könne, wenn auch Aristoteles, der die Sache blos naturaliter ansieht, das Gegentheil behauptet; s. centiloq. conclus. 27. *Rettberg,* in den Stud. u. Krit. 1839, 1 S. 76.

salutis nostræ. In hoc convivio quicunque saginatur, nescit panem suum otiosus comedere, sed sollicite cum muliere ejus ardet de nocte hujus seculi consurgere ad lucernam verbi Dei, ut labores manuum suarum manducet, et bene sit ei. Sicque in Christo manet bonus conviva Christi propriæ dilectionis affectu, habetque Christum in se manentem per sanctæ operationis effectum. Quod cum utrumque donum Dei sit, totum accrescit magis ac magis ad cumulum amoris in illum, quem perfecte amare est perfectum bonum esse. Hunc autem cibum plus manducat, qui amplius amat, et plus amando rursus qui plus et plus manducat, et plus et plus amat. Licet hujus amoris in hac vita non nisi pignus quoddam accipiamus, plenitudinem ejus, in præmium, in futuro seculo expectantes. Et ecce hoc est manducare illam carnem, de qua dicit Jesus [Joh. 6], qui manducat carnem meam in me manet et ego in eo. — Gleicherweise spricht sich *Hugo von St. Victor* aus, der auch hierin «*dialektische Behutsamkeit der Scholastiker mit der Innigkeit der Mystiker verbindet.*» «Wer da isst und *ihm* nicht einverleibt wird, der hat das Sacrament, aber nicht das Wesen des Sacraments. Wer aber isst und dem Herrn einverleibt wird, der hat auch das Wesen des Sacraments, weil er den Glauben und die Liebe hat, und ein solcher, gesetzt auch, er könnte nicht nehmen und essen, gilt weit mehr vor dem Herrn, als der, der da nimmt und isst, und weder glaubt noch liebt, oder glaubt und doch nicht liebt» (lib. I, P. VIII, c. 5; *Liebner* S. 435). Vgl. *Bonaventura* sent. IV, dist. 10, P. 1, art. 1, qu. 1 (bei *Klee* II, S. 190); brevil. VI, 9; centil. III, 50. — *Tauler,* vier Predigten auf unsers Herrn Frohnleichnamstag (Bd. II, S. 178 ff.), zwei Predigten von dem heil. Sacrament (ebend. S. 294 ff., vgl. S. 333 ff.). *Ruysbroek* a. a. O. *Gerson,* sermo de eucharistia in festo corporis Domini, Opp. (Haager Ausg.) P. I, p. 1284—1292, wo freilich die Bilder im Geiste der Mystik gehalten sind, z. B. p. 1291: Est panis angelorum, qui factus fuit et formatus in pretioso ventre Virginis gloriosæ et decoctus in fornace ardente dilectionis, in arbore crucis, qui manducari debet cum baculo spei, cum boni exempli califactorio, cum acetosis lachrymis bonæ patientiæ, velociter recordando finem nostrum, in una domo per unitatem integre, per veram credulitatem, tostus per ignem charitatis etc. — *Suso* nennt das Abendmahl das Sacrament der Minne und feiert in ihm die mystische Vereinigung der Seele mit Gott, s. ewige Weisheit fol. 123 (b. *Schmidt* a. a. O. S. 51; *Diepenbr.* S. 350). — Desgleichen *Thomas a Kempis,* de imit. Christi lib. IV, 4: Ecce, unde dilectio procedit, qualis dignatio illucescit! quam magnæ gratiarum actiones et laudes tibi pro his debentur! O quam salutare et utile consilium tuum, cum istud instituisti! quam suave et jucundum convivium, cum te ipsum in cibum donasti! O quam admirabilis operatio tua, Domine! quam potens virtus tua, quam ineffabilis veritas tua! Dixisti enim, et facta sunt omnia, et hoc factum est, quod ipse jussisti. 5: Mira res et fide digna, ac humanum vincens intellectum, quod tu, Domine Deus meus, verus Deus et homo, sub modica specie panis et vini integer contineris, et sine consumtione a sumente manducaris. Tu Domine universorum, qui nullius habes indigentiam, voluisti per Sacramentum

tuum habitare in nobis: conserva cor meum et corpus immaculatum, ut læta et pura conscientia sæpius tua valeam celebrare mysteria, et ad meam perpetuam accipere salutem, quæ ad tuum præcipue honorem et memoriale perenne sanxisti et instituisti. 6: Lætare, anima mea, et gratias age Deo pro tam nobili munere et solatio singulari in hac lacrymarum valle tibi relicto. Nam quoties hoc mysterium recolis et Christi corpus accipis, totius tuæ redemtionis opus agis, et particeps omnium meritorum Christi efficeris. Charitas enim Christi nunquam minuitur et magnitudo propitiationis ejus nunquam exhauritur. Ideo nova semper mentis renovatione ad hoc disponere te debes, et magnum salutis mysterium attenta consideratione pensare. Ita magnum, novum et jucundum tibi videri debet, cum celebras aut Missam audis, ac si eodem die Christus primum in uterum Virginis descendens homo factus esset; aut si in cruce pendens pro salute hominum pateretur et moreretur. — In ähnlichem Sinne (obwohl von der kirchlichen Ansicht etwas abweichend, s. §. 196, Note 7) *Wessel,* de orat. VIII, 6 p. 148; de sacrament. eucharist. c. 26, p. 699 (bei *Ullmann* S. 329): «Das Brot, das vorgesetzt wird, ist der reinste und höchste Spiegel der Liebe, erhöhet auf den Bergen, dass alle ihn sehen und niemand sich verberge vor seinem erwärmenden Strahl» u. s. w.

§. 195.

Kelchentziehung. Concomitanz.

**Spittler,* Gesch. des Kelches im Abendmahl, Lemgo 1780.

Der allmählig entstandene Gebrauch, den Laien blos die geweihete Hostie und nur den Priestern den Kelch zu reichen [1]), wurde dogmatisch gerechtfertigt durch die gleichzeitig sich ausbildende Lehre von der *Concomitanz,* nach welcher unter jedem der Elemente der ganze Christus vorhanden ist, so dass also in der Hostie nebst dem Leibe des Herrn auch sein Blut genossen wird [2]). *Robert Pulleyn* wird als der Erste genannt, der den Genuss des Kelches zu einem Prärogativ der Priester machte [3]), und *Alexander von Hales, Bonaventura* und *Thomas von Aquino* folgten ihm darin [4]). Es war nicht sowohl *Huss,* als sein College *Jacobellus von Misa,* der in dessen Abwesenheit wieder auf den Genuss des Abendmahls sub utraque forma drang, worin ihm jedoch Huss seinen Beifall nicht versagen konnte [5]). Bekannt-

lich entwickelte sich aus dieser Forderung, im Gegensatze mit den Bestimmungen der Costnitzer Synode [6]), der Hussitenkrieg, welcher die Folge hatte, dass das Concil von Basel zwar die Lehre der Kirche bestätigte, wonach der Genuss unter *einer* Gestalt hinreicht, dennoch aber darin kein Hinderniss für die Kirche sah, gutfindenden Falles Ausnahmen zu gestatten [7]).

[1]) Aus Furcht, etwas von dem Weine zu verschütten? Eintauchen des Brotes — Einführung der Fistulæ (cannæ eucharistiæ) u. s. w., worüber *Spittler* a. a. O. und die kirchengeschichtlichen u. archäol. Werke. *Augusti,* Arch. VIII, S. 392 ff. vgl. S. 485 (s. §. 194, Note 12).

[2]) Schon der *Lombarde* lehrte sent. lib. IV, dist. 10 D (in calce): Integrum Christum esse in altari sub utraque specie, et substantiam panis in corpus, vinique substantiam in sanguinem converti. Das Wort *concomitantia* kommt zuerst bei *Thomas von Aquino* vor, summ. P. III, qu. 76, art. 1: Sciendum, quod aliquid Christi est in hoc sacramento dupliciter. Uno modo quasi ex vi sacramenti, alio modo *ex naturali concomitantia.* Ex vi quidem sacramenti est sub speciebus hujus sacramenti id, in quod directe convertitur substantia panis et vini præexistens, prout significatur per verba formæ, quæ sunt effectiva in hoc sacramento.... Ex naturali autem concomitantia est in hoc sacramento illud, quod realiter est conjunctum ei, in quod prædicta conversio terminatur. Si enim aliqua duo sunt realiter conjuncta, ubicunque est unum realiter, oportet et aliud esse. Sola enim operatione animæ discernuntur, quæ realiter sunt conjuncta. (Aus derselben Concomitanz erklärt er sich auch die Verbindung der Seele Christi und seiner Gottheit mit dem Leibe. Vgl. oben §. 194, Note 8.)

[3]) Sent. P. VIII, c. 3 (wegen der oben angedeuteten Gefahr). Das Gebot Christi: «*Trinket Alle daraus*» wird auf die Priester (Nachfolger der Apostel) bezogen. *Cramer* VI, S. 515. 516.

[4]) *Alexander von Hales* summ. P. IV, qu. 53, membr. 1 (bei *Münscher, von Cölln* S. 263). *Bonavent.* in sent. lib. IV, dist. 11, P. 2, art. 1, qu. 2 (ebend.). *Thom. Aqu.* s. oben Note 2.

[5]) *Aeneæ Sylvii* hist. Bohem. c. 35. *Herm. von der Hardt,* acta conc. Constant. T. III, p. 338 sqq. *Gieseler* KG. II, 4 S. 420 sqq. — *Huss* stimmte ihm dann bei, doch nicht unbedingt. Vgl. de sanguine Christi sub specie vini a laïcis sumendo, quæstio M. Joannis Huss, quam Constantiæ conscripsit priusquam in carcerem conjiceretur, in: Joh. Huss historia et monument. Norimberg. 1558. T. I, fol. XLII sqq. *Gieseler* a. a. O. S. 413.

[6]) Sess. XIII (15. Juni 1415) bei *v. d. Hardt* T. III, col. 646 sqq., *Gieseler* a. a. O. S. 329, Note f., *Münscher, v. Cölln* S. 266: Firmissime credendum et nullatenus dubitandum, integrum corpus Christi et sanguinem tam sub specie panis quam sub specie vini veraciter contineri.

7) *Mansi* T. XXX, col. 695: Sancta vero mater ecclesia, suadentibus causis rationabilibus, facultatem communicandi populum sub utraque specie potest concedere et elargiri. — Gleichwohl hält sie an der frühern Bestimmung fest: Nullatenus ambigendum est, quod non sub specie panis caro tantum, nec sub specie vini sanguis tantum, sed sub qualibet specie est integer totus Christus etc. Vgl. auch die 30. Sess. (23. Dec. 1437) bei *Mansi* XXIX, col. 158. *Gieseler* a. a. O. S. 442. *Münscher, von Cölln* S. 267. 268.

§. 196.

Abweichende Ansichten.

Nur hier und da wagten es jetzt noch Einige, von der herrschenden Vorstellung (in Beziehung auf die Brotverwandlungslehre) abzugehen, oder dieselbe wenigstens zu modificiren. So nahm *Rupert von Deuz* (Rupertus Tuitiensis), nach einigen Stellen zu urtheilen, eine wunderbare Vereinigung des Leibes Christi mit dem Brote an, jedoch ohne Zerstörung der sinnlichen Elemente [1]. Diese Ansicht wurde dann von *Johann von Paris* (Johannes Pungens-asinum) in den scholastischen Begriff der *Impanation* eingezwängt, wonach sich die corporeitas panis (paneitas) mit der corporeitas Christi verbindet — eine Vorstellung, die leicht noch widerlicher auf die Phantasie wirken konnte, als die grossartigere Verwandlungslehre [2]. Auch *Wilhelm Occam* folgerte aus der nominalistischen Theorie von der Quantität der Dinge ein Zusammensein des Körpers Christi *mit* den Accidentien, worin er zum Theil der spätern lutherischen Ansicht Vorschub leistete [3]. Aehnliches lehrte auch *Durandus de Sancto Porciano* [4]. Dagegen war es *Wikliffe,* der zuerst wieder mit polemischer Schärfe sowohl gegen die Lehre von der Transsubstantiation, als der Impanation auftrat [5]. Ihm folgte wahrscheinlich *Hieronymus von Prag,* während *Huss* sich orthodox äusserte [6]. *Johann Wessel* hob vor allem den geistigen Genuss heraus, und liess nur die *Gläubigen* des Leibes Christi theil-

haft werden; und wenn er auch die mit der katholischen Ansicht verbundene Opferidee nicht aufgab, so deutete er sie doch mystisch vom geistlichen Priesterthume [7]).

[1]) «*Was den Rupert von Deuz betrifft, so ist schwer dessen wahre Meinung mit Bestimmtheit anzugeben, da er sich bald so, bald anders ausdrückt.*» *Klee* II, S. 202. Siehe jedoch commentar. in Exod. lib. II, c. 10: Sicut naturam humanam non destruxit, cum illam operatione sua ex utero Virginis Deus Verbo in unitatem personæ conjunxit, sic substantiam panis et vini, secundum exteriorem speciem quinque sensibus subactam, non mutat aut destruit, cum eidem Verbo in unitatem corporis ejusdem quod in cruce pependit, et sanguinis ejusdem quem de latere suo fudit, ista conjungit. Item quomodo Verbum a summo demissum caro factum est, non mutatum in carnem, sed *assumendo* carnem, sic panis et vinum, utrumque ab imo sublevatum, fit corpus Christi et sanguis, non mutatum in carnis saporem sive in sanguinis horrorem, sed assumendo invisibiliter utriusque, divinæ scilicet et humanæ, quæ in Christo est, immortalis substantiæ veritatem. — De div. off. II, 2: Unus idemque Deus sursum est in carne, hic *in pane.* Das Brot heisst ihm Deifer panis. Panem *cum* sua carne, vinum *cum* suo jungebat sanguine. Doch spricht er auch wieder von einer conversio und von einem transferri des Brots und Weins in Leib und Blut Christi. Vgl. die Stellen bei *Klee* a. a. O.

[2]) † 1306. Schrieb: Determinatio de modo existendi corpus Christi in Sacramento altaris alio quam sit ille quem tenet ecclesia. Ed. Lond. 1686. 8. Vgl. *Cas. Oudinus,* dissertatio de doctrina et scriptis Jo. Parisiensis, in comment. de scriptt. eccles. T. III, col. 634 ff. *Schröckh,* KG. XXVIII, S. 70 ff. *Münscher, v. Cölln* S. 256—258 *).

[3]) Vor allem ist wichtig sein Eingeständniss (quodl. IV, qu. 35), dass sich die Brotverwandlungslehre nicht in der heil. Schrift finde. Seine eigne Ansicht findet sich entwickelt in dem tractat. de sacramento altaris, u. anderwärts, zusammengestellt bei *Rettberg,* Occam und Luther (in den Studien u. Krit. 1839, 1). Obwohl *Occam* mit der orthodoxen Lehre blos die *Accidentien* festhielt, so hatte doch das Verschwinden der Substanz bei ihm keine rechte Bedeutung, weil er nichtsdestoweniger den Leib Christi und das Brot an einem und demselben Orte sich denkt. Sonach darf man «*als eigentliche Theorie Occams annehmen, dass auf dieselbe Art, wie die Seele mit dem Körper nur einen Raum ausfüllt, so auch der Leib Christi in der Hostie enthalten sei, und zwar, wie die Seele ganz vorhanden ist in jedem Gliede, so auch der ganze*

*) Schon um die Mitte des 13. Jahrhunderts war der Universität Paris der Vorwurf gemacht worden, dass mehrere ihrer Lehrer über das Abendmahl unrichtig dächten; s. den Brief an Papst Clemens IV. im *Bulæus,* Bd. III, p. 372. 373: ... Esse Parisiis celebrem opinionem tunc temporis de mysterio Eucharistiæ, qua contendebatur, corpus Christi non esse vere in altari, sed sicut signatum sub signis.

Christus in jeder einzelnen Hostie.» *Rettberg* S. 93. Bei Occam findet sich auch die Ubiquität mit allen Paradoxien durchgeführt. Der Stein, der die Luft durchschneidet, ist in seinem Fluge an demselben Orte, wo der Leib Christi ist u. s. w. Die Ubiquität ist indessen nicht der Grund, sondern die Folgerung seiner Lehre, *Rettberg* S. 96. Vergleichung mit Luther ebend. S. 123 ff.

[4]) S. *Cramer* VII, S. 804. 805. Nach dessen Urtheil ist «*keiner von den Scholastikern der lutherischen Vorstellung näher gekommen, als Dur.*» (Liesse sich nicht überhaupt annehmen, dass alle, die zwischen Berengar und Wikliffe der eigentlichen Verwandlungslehre auszuweichen suchten, ohne doch offen sich die symbolische Bedeutung einzugestehen, den Boden bereiteten, der nachmals für die Aufnahme der lutherischen Lehre empfänglich wurde?)

[5]) Trial. lib. IV, c. 2—10, z. B. c. 6, p. 197 (al. p. CIX): Inter omnes hæreses, quæ unquam pullularunt in ecclesia sancta Dei, non fuit nefandior quam hæresis ponens accidens sine subjecto esse hoc venerabile sacramentum. Ebenso gegen die Impanation c. 8: Sum certus, quod sententia ista impanationis est impossibilis atque hæretica. Unerträglich ist ihm der Gedanke, dass dann der *Bäcker* statt des Priesters den Leib Christi bereiten würde! Nach Wikliffe ist Christus nicht realiter, sondern habitudinaliter vorhanden, secundum similitudinem. Auch er gebraucht das Bild von den Spiegeln, in denen das *eine* Antlitz Christi sich (für die fromme Betrachtung) mannigfach reflectirt. Die geschehende conversio ist (nach dem alten und dem berengarischen Sinne) eine Verwandlung aus dem Geringern ins Höhere. Vgl. *Schröckh* XXXIV, S. 508 ff.

[6]) Wenigstens wurden dem *Hieronymus* vom Constanzer Concil die Meinungen Schuld gegeben: Quod panis non transsubstantiabatur in corpus Christi, nec *est* corpus Christi in sacramento præsentialiter et corporaliter, sed ut signatum in signo. Item, quod in hostia sive sacramento altaris non est vere Christus. — Christus passus est in cruce, sed hostia altaris nunquam est passa neque patitur: ergo in hostia in sacramento altaris non est Christus. — Mures non possunt comedere Christum; sed mures possunt hostiam consecratam comedere: ergo hostia in sacramento altaris non est Christus. S. *Herm. von der Hardt* T. IV, P. VIII, p. 646. — Dagegen erzählt von ihm *Poggi* (ep. ad Aretin.): Cum rogaretur, quid sentiret de sacramento, inquit: Antea panem, postea vero Christi corpus, et reliqua secundum fidem. Tum quidam: Ajunt te dixisse, post consecrationem remanere panem. Tum ille: Apud pistorem, inquit, panis remanet; s. *Klee* II, S. 205, Anm. 7. — *Huss* äusserte gegen die kirchliche Lehre keinen bestimmten Widerspruch, obwohl er sich nur darüber rechtfertigte, dass er an eine reale Gegenwart des Leibes Christi glaube, ohne sich genauer über den modus zu erklären; s. dessen tractat. de corpore Christi in den oben angef. Histor. u. Monument. fol. CXXIII ff. *Münscher, von Cölln* S. 260.

[7]) S. *Ullmann* S. 328—340 (nach den Schriften *Wessels:* de oratione VIII; de Sacr. Eucharistiæ, bes. capp. 10. 24. 26. 27; scal. medit. exempl. I. II. III.). Das Abendmahl ist ihm die *Vergegenwärtigung und Zueig-*

nung der Liebe Christi; aber er kennt keinen wesentlichen Unterschied zwischen der Gegenwart und der Aneignung Christi im Abendmahle und derjenigen, welcher sich der Gläubige auch *ohne* das Sacrament bewusst wird. Nicht der *sacramentliche,* sondern der *geistige* Genuss ist ihm die Hauptsache. Als sacramentliche Handlung (Opfer) kann es nur vom Priester vollzogen werden, aber die innere Gemeinschaft mit Christus kann Jeder erneuern.

§. 197.

Griechische Kirche.

Wenn auch die griechische Kirche in Beziehung auf den Gebrauch des ungesäuerten Brotes, der in der lateinischen Kirche seit dem 9. Jahrhundert eingeführt worden war [1]), mit dieser in Streit lag und sie deshalb sogar eines Abfalles vom reinen Christenthum beschuldigte [2]), so stimmten doch, was das Dogma betrifft, die griechischen Theologen im Wesentlichen mit den abendländischen überein, und zwar so, dass die einen mehr eine Consubstantiation [3]), die andern mehr eine förmliche Verwandlung lehrten [4]), ohne jedoch die Consequenzen, welche die Scholastiker daraus zogen, mit ihnen zu theilen. So erhielt sich namentlich in der griechischen Kirche der Genuss des Abendmahls unter beiderlei Gestalten [5]).

[1]) Vgl. darüber *Neander,* KG. IV, S. 637. 638. Die eigentlichen Hostien fallen noch später, nach Einigen erst in die zweite Hälfte des 12. Jahrhunderts. Vgl. *J. A. Schmidt,* de oblatis eucharisticis, quæ Hostiæ vocari solent. Ed. 2. Helmst. 1733. 4. *Augusti* VIII, S. 375 ff.

[2]) *Michael Cerularius,* Patr. v. Constantinopel (mit ihm *Leo v. Achrida*), in seinem Briefe an den Johannes, Bischof v. Trani in Apulien (b. *Baron.* ad ann. 1053, not. 22, u. *Canis.* lectt. antt. ed. *Basnage,* T. III, P. 1, p. 281). Merkwürdige Ableitung des ἄρτος von αἴρω. Berufung auf Matth. 26, 17. 18. 20. 26—28. Ferner auf Matth. 5, 13 u. 13, 33 (die 3 Scheffel Mehl ein Bild der Trinität!). Azymiten und Prozymiten (Fermentarii). Vergebliche Friedensbemühungen des Kaisers Constantinus Monomachus und des Papstes Leo IX. — *Humberts* Antwortsschreiben (prim. ed. *Baron.* in append. T. XI. *Canisius* l. c. T. III, P. 1, p. 283 sqq.) bei *Gieseler* a. a. O. S. 309. Nachdem der Streit noch weiter fortgeführt worden (so von Nicetas Pectoratus u. a.), gestattete endlich das Concil von Florenz den Griechen die Beibehaltung ihres Ritus; s. *Mansi* T. XXXI,

col. 1029 u. 1031. Vgl. *Schröckh* Bd. XXIV, S. 210 ff. *Neander* und *Gieseler* a. a. O.

[3]) *Joh. Dam.* de fide orth. IV, 13 stellte die stärksten Stellen aus Cyrill., Hieron. und Greg. Naz. zusammen. Er selbst erklärte sich bestimmt gegen die bildliche Auffassung, p. 271: Οὐκ ἔστι τύπος ὁ ἄρτος καὶ ὁ οἶνος τοῦ σώματος καὶ αἵματος τοῦ Χριστοῦ· μὴ γένοιτο· ἀλλ' αὐτὸ τὸ σῶμα τοῦ κυρίου τεθεωμένον, αὐτοῦ τοῦ κυρίου εἰπόντος, τοῦτό μου ἐστὶν, οὐ τύπος τοῦ σώματος, ἀλλὰ τὸ σῶμα· καὶ οὐ τύπος τοῦ αἵματος, ἀλλὰ τὸ αἷμα (vgl. Joh. 6). Beispiel der (auch für die Christologie gebrauchten) Kohle des Jesaias 6, 6: Ἄνθραξ δὲ ξύλον λιτὸν οὐκ ἔστιν, ἀλλ' ἡνωμένον πυρί· οὕτω καὶ ὁ ἄρτος τῆς κοινωνίας οὐκ ἄρτος λιτός ἐστιν, ἀλλ' ἡνωμένος θεότητι· σῶμα δὲ ἡνωμένον θεότητι οὐ μία φύσις ἐστὶν, ἀλλὰ μία μὲν τοῦ σώματος, τῆς δὲ ἡνωμένης αὐτῷ θεότητος ἑτέρα· ὥστε τὸ συναμφότερον, οὐ μία φύσις, ἀλλὰ δύο. In welchem Sinne man die Elemente gleichwohl (mit Basilius) ἀντίτυπα nennen könne, siehe p. 273. — Uebrigens standen die Ansichten über das Abendmahl in der griech. Kirche in Wechselwirkung mit den Schicksalen des *Bilderstreites,* indem die Gegner der Bilder sich darauf beriefen, man habe ja schon im Abendmahl ein *Bild* des Herrn, die Verehrer der Bilder aber dieses leugneten; daher die widersprechenden Beschlüsse des Concils von Constantinopel (754) und des zweiten von Nicäa (787); s. *Mansi* T. XIII, col. 261 sqq. 265. *Münscher, von Cölln* S. 222. Letztere leugnen bestimmt, dass Christus und die Apostel die Elemente des Abendmahls *Bilder* genannt hätten.

[4]) So bedient sich *Theophylakt* der Ausdrücke μεταποιεῖσθαι und μεταβάλλεσθαι zu d. Stelle Matth. 26, 28. Vgl. auch *Euthymius Zigabenus* zu derselben Stelle (bei *Münscher, v. Cölln* S. 223). Denselben Ausdruck gebraucht *Nicolaus von Methone* in dem von *Ullmann* S. 97 angeführten Tractat (bibl. vett. patr. T. II græco-latinus. Auctuar. bibl. Ducæan. Par. 1624. p. 274), wo zugleich von einer Verwandlung des zugegossenen Wassers in das Blut Jesu die Rede ist. Bei ihm findet sich auch die scholastische Vorstellung, dass die äussere Gestalt von Brot und Wein darum bleibe, damit der Mensch nicht durch den Anblick des wirklichen Fleisches und Blutes erschreckt werde. Der eigentliche Zweck des Abendmahls ist ihm die μετουσία Χριστοῦ. «*Ueberall sehen wir auch in dieser Lehre einen Ansatz zur theologischen Speculation, überall aber bleibt Nicolaus* [wie die griech. Dogmatik dieser Zeit überhaupt] *auf halbem Wege bei blossen Andeutungen stehen, während die abendländischen Scholastiker solche Gedanken bis zu ihrer Erschöpfung verfolgen.*»

[5]) S. *Augusti,* Arch. Bd. 8, S. 398. Ob eine *blosse* Darreichung des Weines bei der Kindercommunion? ebendaselbst *).

---

*) Ueber die im Abendlande seit dem 12. Jahrhundert aufgehobene Kindercommunion siehe *Zorn,* historia Eucharistiæ infantium, Berol. 1736. 8.

§. 198.

Sacrament der Busse.

Die Lehre von der Busse, die im Grunde schon in der Heilsordnung eingeschlossen ist und das Sacrament der Taufe zu ihrer Voraussetzung hat, nimmt im scholastischen Systeme selber wieder ihre Stelle bei den Sacramenten ein[1]). Obwohl nun für dieses Sacrament nur auf eine gezwungene Weise ein sichtbares Element aufgefunden werden kann, so suchten doch der *Lombarde* und *Thomas von Aquino* sowohl die Materie, als die Form des Sacraments nachzuweisen und beide, so gut es ging, aus einander zu halten[2]). Uebrigens besteht nach der Lehre der Scholastiker die Busse aus drei Theilen: *contritio cordis* (unterschieden von der attritio), *confessio oris, satisfactio operis*[3]). Nicht sowohl an dem formellen Uebelstand, dass die Busse ein Sacrament sein soll, als vielmehr an der äusserlich gefassten und laxen Busstheorie überhaupt, nahmen die frömmern Gemüther Anstoss. *Johann Wessel* tadelte sowohl die trichotomistische Eintheilung der Busse, als die Bestimmungen über die einzelnen Theile derselben[4]). *Gerson* widersetzte sich mit Andern dem Ablasswesen[5]), *Wikliffe* der Ohrenbeichte[6]) u. s. w., was jedoch alles mehr in die Kirchengeschichte und die Geschichte der Sittenlehre, als in die Dogmengeschichte gehört[7]).

[1]) Die Verbindung, in welche die Busse schon in frühern Zeiten mit der *Taufe* gebracht wurde (Unterscheidung der *vor* und *nach* der Taufe begangenen Sünden — Thränentaufe — das zweite Bret nach dem Schiffbruch —) wurde Veranlassung, sie zu den Sacramenten zu zählen. Vgl. *Petr. Lombard.* sent. IV, dist. 14 A. *Thom. Aqu.* P. III, qu. 86, art. 4. *Klee,* DG. II, S. 236 ff.

[2]) *Petrus Lombard.* dist. 22 C bemerkt, dass Einige die äussere Leistung der Busswerke, die somit in die Sinne fällt, als *signum* fassen. Die äussern Busswerke sind der Ausdruck der *innern* Busse, wie Brot und Wein im Abendmahl der Ausdruck des unter den Accidentien enthaltenen Leibes und Blutes Christi sind. So besteht auch nach *Thom*-

Aqu. qu. 84, art. 1 die res sacramenti in der *innern* Busse, wovon die *äussere* das Abzeichen ist. (Insofern könnte freilich jedes in die Erscheinung tretende Handeln ein Sacrament werden!) Art. 2 unterscheidet dann Thomas weiter materia und forma. Die Materie der Busse sind die wegzuschaffenden Sünden, die Form besteht in den Worten des Priesters: Absolvo te. Vgl. die Stellen bei *Münscher, von Cölln* S. 276. 277.

[3]) Die Unterscheidung findet sich (auf Chrys. und Aug. zurückbezogen) bei *Hildebert von Tours*, serm. IV. in quadrag. Opp. col. 324; sermo XV. col. 733 (bei *Münscher, v. Cölln* S. 274), und bei *Petr. Lomb.* sent. lib. IV, dist. 16, litt. A: In perfectione autem pœnitentiæ tria observanda sunt, scilicet *compunctio cordis, confessio oris, satisfactio operis*..... Hæc est fructifera pœnitentia, ut, sicut tribus modis Deum offendimus, scilicet corde, ore et opere, ita tribus modis satisfaciamus. ......Huic ergo triplici morti triplici remedio occurritur, *contritione, confessione, satisfactione.* Conc. Florent. 1439 (unter Eugen IV. — bei *Mansi* XXXI, col. 1057; *Münscher, v. Cölln* S. 284): Quartum Sacramentum est pœnitentiæ, cujus quasi materia sunt actus pœnitentis, qui in tres distinguuntur partes. Quarum prima est cordis contritio, ad quam pertinet ut doleat de peccato commisso cum proposito non peccandi de cætero. Secunda est oris confessio, ad quam pertinet ut peccator omnia peccata, quorum memoriam habet, suo sacerdoti confiteatur integraliter. Tertia est satisfactio pro peccatis secundum arbitrium sacerdotis, quæ quidem præcipue fit per orationem, jejunium et eleemosynam. Forma hujus Sacramenti sunt verba absolutionis, quæ sacerdos profert cum dicit: Ego te absolvo etc. Minister hujus Sacramenti est sacerdos, habens auctoritatem absolvendi vel ordinariam, vel ex commissione superioris. Effectus hujus Sacramenti est absolutio a peccatis. — Ueber die Unterscheidung von contritio und attritio s. *Alex. v. Hales* P. IV, qu. 74, membr. 1: Timor servilis principium est attritionis, timor initialis [wo nämlich das Leben der Heiligung seinen Anfang nimmt *)] principium est contritionis..... Item contritio est a gratia gratum faciente, attritio a gratia gratis data. Vgl. *Thomas Aqu.* qu. 1, art. 2. *Bonaventura* in lib. IV, dist. 17, P. I, art. 2, qu. 3. — Die Nothwendigkeit der Confessio oris (nämlich dass man dem *Priester* nächst Gott die Sünde beichten müsse) lehrt *Thomas Aqu.* P. III in supplem., qu. 8, art. 1, während der *Lombarde* darüber noch unbestimmter geurtheilt hatte, sent. IV, dist. 17, litt. B. — Das kirchl. Institut der *Ohrenbeichte* wurde auf dem vierten lateran. Concil (unter Innocenz III.) festgesetzt. Can. XXI. in Decretis Greg. lib. V, tit. 38, c. 12: Omnis utriusque sexus fidelis, postquam ad annos discretionis pervenerit, omnia sua solus peccata confiteatur fideliter, saltem semel in anno, proprio sacerdoti **), et injunctam sibi pœnitentiam studeat pro viribus adim-

---

*) Bei Andern (*Thomas* und *Bonaventura*) heisst daher auch die contritio: timor filialis, im Gegensatz gegen den timor servilis.

**) In Abwesenheit des Priesters konnte man auch einem Laien beichten; doch führte dies auf die Frage, wie weit dann das Sacrament vollständ'g sei? siehe

plere etc. (bei *Gieseler* II, 2 S. 444. *Münscher, von Cölln* S. 282). — Die Satisfactio operis bestand in Fasten, Gebeten, Almosen, Wallfahrten, Kasteiungen u. s. w. Thom. Aqu. l. c. qu. 15, art. 3 (bei *Münscher, von Cölln* S. 279). Die Verwandlung der Leibesstrafen in Geldstrafen führte bekanntlich zum Ablasskrame.

[4]) De Sacramento pœnitentiæ p. 792: Est enim actus *mentis* pœnitentia, sicut peccatum: utrumque enim *voluntatis.* Et sicut peccatum voluntatis tantum est, ita pœnitentia solius est voluntatis. Das Weitere bei *Ullmann* S. 340 ff.

[5]) Epistola de indulgentiis (Opp. T. II) c. 3—5 u. c. 9.

[6]) Trialog. lib. IV, c. 32.

[7]) S. *Gieseler* Bd. II, 1. 2 u. 3.

§. 199.

Letzte Oelung

(Sacramentum unctionis extremæ; unctionis infirmorum).

Die apostolische Verordnung in Betreff der Kranken, Jac. 5, 14 (vgl. Marc. 6, 13), die neben der medicinisch-therapeutischen doch wohl auch eine symbolisch-religiöse Bedeutung haben mochte [1]), wurde seit dem 9. Jahrhundert zu einem Sacrament erhoben, dessen man nur in der Todesstunde theilhaft werden könne [2]). Ob es aber, falls ein Sterbender, der es empfangen, sich wieder erholte und dem Leben wieder zurückgegeben würde, im wirklich eintretenden Sterbefall ausreiche, oder ob es dann wiederholt werden dürfe? darüber waren die Meinungen getheilt; doch hat die Kirche diesem Sacrament keinen character indelebilis zugeschrieben [3]). Das Zeichen dieses Sacraments ist das Salböl, das Wesen desselben Vergebung der Sünden und auch wohl mit die körperliche Erleichterung des Kranken [4]).

[1]) S. die Commentatoren zu der Stelle, *Beda,* Opp. T. V, col. 693, und zu Marci 6, 13 ibid. col. 132 (bei *Münscher, v. Cölln* S. 297); *In-*

Thom. Aqu. in suppl. qu. 8, art. 2, dagegen *Bonaventura* P. III. ad expos. text. dub. 1, p. 229. *Duns Scotus* in lib. IV, dist. 17, qu. 1. — Die Secten des Mittelalters, auch die Flagellanten, zogen sogar die Laienbeichte vor. Vgl. *Münscher, von Cölln* S. 283. 284. *Gieseler* II, 2 S. 277. *Klee* II, S. 252 ff.

noc. I. ep. 21 ad Decentium episc. Eugubinum (ums J. 416) c. 8 (*Münscher, v. Cölln* S. 298).

²) Conc. Regiaticin. (850) c. 8 (bei *Münscher, v. Cölln* S. 298). — Von den Scholastikern behandelt zuerst *Hugo von St. Victor* die letzte Oelung als Sacrament, de sacram. II, P. XV. vgl. summa sent. tract. VI, c. 15 (*Liebner* S. 481). (Es bildet ihm den Uebergang zu den letzten Dingen.) — *Petr. Lomb.* sent. IV, dist. 23 unterscheidet dreierlei Salböle (χρίσματα): 1. das, womit die Priester und Könige gesalbt werden (auf dem Haupte), oder die Gefirmelten (auf der Stirn); 2. womit die Katechumenen und Neugetauften gesalbt werden (auf der Brust und zwischen den Schultern); 3. die unctio infirmorum (die an verschiedenen Theilen des Körpers geschieht, vgl. Note 4 *)). Er unterscheidet auch hier das sacramentum und die res sacramenti, B: Sacramentum est ipsa unctio exterior, res sacramenti unctio interior, quæ peccatorum remissione et virtutum ampliatione perficitur. Et si ex contemtu vel negligentia hoc prætermittitur, periculosum est et damnabile.

³) *Ivo von Chartres* (ep. 225) ad Radulfum, und *Gottfried von Vendome* (um 1110) opusc. de iteratione Sacramenti (in *Sirmondi* Opp. T. III) erklären sich *gegen* die Wiederholung (vgl. *Münscher, von Cölln* S. 299); *für* dieselbe der *Lombarde* a. a. O. Litt. C. Ueber den deshalb geführten Streit beim Tode Pius' II. s. oben §. 190, Note 6. Auch hegte man im Mittelalter die Meinung, dass durch die letzte Oelung alle Verhältnisse zum gegenwärtigen Leben völlig aufgehoben seien; man versagte sich hinfort allen Genuss des Fleisches und die Fortsetzung der Ehe; doch kämpften gegen diesen Wahn Bischöfe und Concilien, z. B. das Conc. Wigorn. (1240), s. *Klee* II, S. 272.

⁴) Vgl. den *Lombarden* Note 2, und *Hugo von St. Victor*, de sacr. fid. lib. II, P. XV, c. 2: Duplici ex causa sacramentum hoc institutum, et ad peccatorum scilicet remissionem, et ad corporalis infirmitatis allevationem. Vgl. *Thomas Aqu.* P. III in suppl. qu. 30, art. 1. — Decret. *Eugenii IV.* in Conc. Florent. a. 1439 (*Mansi* T. XXXI, col. 1058): Quintum Sacramentum est extrema unctio. Cujus materia est oleum olivæ per episcopum benedictum. Hoc Sacramentum nisi infirmo, de cujus morte timetur, dari non debet; qui in his locis ungendus est: in oculis propter visum, in auribus propter auditum, in naribus propter odoratum, in ore propter gustum vel locutionem, in manibus propter tactum, in pedibus propter gressum, in renibus propter delectationem ibidem vigentem. Forma hujus Sacramenti est hæc: per istam unctionem et suam piissimam misericordiam, quicquid peccasti per visum etc. .... et similiter in aliis membris. Minister hujus Sacramenti est sacerdos. Effectus vero est mentis sanatio, et, in quantum autem expedit, ipsius etiam corporis (mit Berufung auf Jac. 5, 14).

---

*) Ueber die weitere Bedeutung des Oels s. *Thom. Aqu.* supplem. qu. 24, art. 4. *Klee* II, S. 268. 269.

§. 200.

Das Sacrament der Priesterweihe

(Sacramentum ordinis).

Dieses Sacrament hängt innig zusammen mit dem Artikel von der Kirche und der dort gemachten Unterscheidung von Klerus und Laien. Es ist dasjenige Sacrament, wodurch ein Anderer zur Dispensation der übrigen Sacramente befähigt wird [1]). Das Wesentliche desselben besteht daher in der mitgetheilten kirchlichen Gewalt [2]). Nur der Bischof darf ordiniren [3]), und nur Getaufte und Erwachsene männlichen Geschlechts können die Ordination empfangen [4]). Ob auch ketzerische Bischöfe gültig ordiniren können? darüber waren die Meinungen getheilt [5]). Weitere Bestimmungen (über ordines majores et minores u. s. w.) gehören in das Kirchenrecht [6]). Dieses Sacrament hat einen character indelebilis [7]).

[1]) *Thom. Aqu.* P. III, supplem. qu. 34, art. 3: Propter Ordinem fit homo dispensator aliorum sacramentorum, ergo Ordo habet magis rationem, quod sit sacramentum, quam alia. — Nach *Raimund von Sabunde* stehen die Verwalter der Sacramente zu den heiligen Handlungen in demselben Verhältniss, in welchem die Eltern zum Acte der Zeugung sich befinden. Sie spenden die äussern Zeichen, Gott wirkt die innere Gnade, wie die Eltern den Körper zeugen, Gott aber die Seele schafft (nach der creatianischen Vorstellung), s. *Matzke* S. 101.

[2]) Die Bestimmungen, worin *eigentlich* das Materielle der Ordination bestehe, sind höchst schwankend. Die ältere Kirche sah in der Handauflegung (χειροτονία) etwas Höheres, Magisches, und doch wird diese von den spätern Dogmatikern nicht sonderlich herausgehoben; vgl. *Klee* II, S. 280. 281. Auch des Salböls geschieht nur gelegentlich Erwähnung: *Thom. Aqu.* l. c. art. 5 gesteht auch wirklich, dass, während die efficacia der übrigen Sacramente in der Materie bestehe, quæ divinam virtutem et significat et continet, sie hier in der Person des Verwaltenden ruhe, und von ihm auf den zu Ordinirenden übergehe. Der *Act der Ordination* selbst ist ihm somit das Materielle, und nicht die dabei gebrauchten Symbole. Gleichwohl heisst es wieder in dem Decret. *Eugenii IV.* in Conc. Florent. a. 1439 l. c. col. 1058: Sextum Sacramentum est Ordinis, cujus materia est illud, per cujus traditionem confertur Ordo: sicut Presbyteratus traditur per calicis cum vino et

patenæ cum pane porrectionem; Diaconatus vero per libri Evangeliorum dationem; Subdiaconatus vero per calicis vacui cum patena vacua superposita traditionem, et similiter de aliis per rerum ad ministeria sua pertinentium assignationem. Forma sacerdotii talis est: Accipe potestatem offerendi sacrificium in ecclesia pro vivis et mortuis, in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Et sic de aliorum ordinum formis, prout in Pontificali romano late continetur. Vgl. auch den *Lombarden* lib. IV, dist. 24. Dieser nennt unter anderm auch litt. B die Tonsur (corona) als signaculum, quo signantur in partem sortis ministerii divini.... Denudatio capitis est revelatio mentis [geb' es Gott!]. Clericus enim secretorum Dei non ignarus esse debet. Tondentur etiam capilli usque ad revelationem sensuum, scilicet oculorum et aurium, ut vitia in corde et opere pullulantia doceantur præcidenda, ne ad audiendum et intelligendum verbum Dei præpediatur mens, pro quo servato reddetur in excelsis corona.

3) Decret. *Eug. IV.* l. c.: Ordinarius minister hujus sacramenti est Episcopus. Vgl. *Thom. Aqu.* qu. 38, art. 1.

4) Dies versteht sich von selbst. Ueber das Alter wurden folgende Bestimmungen gemacht: ut Subdiaconus non ordinetur ante quatuordecim annos, nec Diaconus ante viginti quinque, nec Presbyter ante triginta. Deinde, si dignus fuerit, ad episcopatum eligi potest; s. den *Lombarden* a. a. O. litt. I. Das dreissigste Jahr wurde darum für den Priester festgesetzt, weil Christus (nach Luc. 3) im dreissigsten Jahre anfing zu lehren.

5) *Petr. Lomb.* sent. IV, dist. 25 de ordinatis ab hæreticis ist noch unentschieden. *Thomas von Aquino* P. III in supplem. dist. 38, art. 2 erklärt sich endlich dahin, quod (hæretici) vera sacramenta conferunt, sed cum eis gratiam non dant, non propter inefficaciam sacramentorum, sed propter peccata recipientium ab eis sacramenta contra prohibitionem ecclesiæ. Die ganze Frage musste nach Analogie der Ketzertaufe entschieden werden; s. *Auxilius* bei *Klee* II, S. 282.

6) *Petr. Lomb.* a. a. O. Die sieben Orden mit ihren Weihen sind übrigens von unten herauf gezählt: Ostiarii, Lectores, Exorcistæ, Acoluthi — Subdiaconi, Diaconi, Presbyteri.

7) *Thomas Aqu.* qu. 25, art. 2; qu. 37, art. 5 (bei *Münscher, v. Cölln* S. 303).

§. 201.

Das Sacrament der Ehe

(Sacramentum matrimonii, conjugii).

Es gehört mit zu den seltsamen Widersprüchen in der mittelalterlich-katholischen Weltansicht, dass, während auf der einen Seite das ehelose Leben unter die sittlichen Vorzüge gerechnet wird, dennoch die Ehe auf

der andern Seite zu einem Sacrament erhoben wurde [1]). Und in der That bedurfte es eines eignen Scharfsinns, die Merkmale eines Sacraments, wie sie die Kirche selbst in abstracto aufstellte, in concreto an der Ehe nachzuweisen. In Ermangelung eines sichtbaren materiellen Elementes wurde *sie selbst* wieder als Bild der Verbindung Christi mit der Gemeinde gefasst (nach Eph. 5, 32) und das Wort μυστήριον mit der Vulgate durch *sacramentum* übersetzt [2]). Die divina institutio machte weniger Schwierigkeit; vielmehr sicherte die Einsetzung im Paradiese der Ehe den ersten Rang unter den Sacramenten, dem Alter nach [3]). Die Ehe hat zwar keinen character indelebilis, aber sie ist als Sacrament unauflöslich, auch auf den Fall einer körperlichen Scheidung hin [4]). Die fernern Bestimmungen über eheliche Pflichten, über verbotene Grade, Dispensen u. s. w. gehören theils in das Kirchenrecht, theils in die Sittenlehre [5]). Uebrigens schliessen nach den abendländischen Kirchengesetzen die beiden Sacramente der Ehe und der Priesterweihe einander aus, so dass, wer des einen dieser Sacramente theilhaft wird, das andere in der Regel entbehren muss [6]).

[1]) *Petr. Lombard.* a. a. O. dist. 26 F. *Thomas Aqu.* qu. 53, art. 3. — Doch beschränkten einige Scholastiker den Sacramentsbegriff. So *Durandus* sent. IV, dist. 26, qu. 3, not. 8 (bei *Klee* II, S. 302; *Cramer* VII, S. 807): Quod matrimonium non est sacramentum stricte et proprie dictum, sicut alia sacramenta novæ legis. Ueber die Meinungen *Abälards* und *Peter Joh. Oliva's* s. ebend. — Das Sacramentliche der Ehe besteht nicht in der priesterlichen Trauung, sondern in dem Consensus von Mann und Weib. *Lombard.* dist. 27 C. Die weitern Bestimmungen der Päpste und Concilien bei *Klee* II, S. 305.

[2]) *Petr. Lomb.* lib. IV, dist. 26 F: Ut enim inter conjuges conjunctio est secundum consensum animorum, et secundum permixtionem corporum: sic Ecclesia Christo copulatur voluntate et natura, qua idem vult cum eo et ipse formam sumsit de natura hominis. Copulata est ergo sponsa sponso spiritualiter et corporaliter, i. e. charitate ac conformitate naturæ. Hujus utriusque copulæ figura est in conjugio. Consensus enim conjugum copulam spiritualem Christi et Ecclesiæ, quæ fit per charitatem, significat. Commixtio vero sexuum illam significat, quæ fit per

naturæ conformitatem. — *Eugen. IV.* in Conc. Flor. l. c. col. 1058 sq.: Septimum est Sacramentum Matrimonii, quod est signum conjunctionis Christi et Ecclesiæ secundum Apostolum dicentem (Eph. 5, 31): *Sacramentum hoc* etc.

[3]) Vgl. oben §. 190, Note 1. Doch ist der Unterschied zu machen, dass *vor* dem Falle die Ehe ad officium, *nach* demselben ad remedium (propter illicitum motum devitandum) eingesetzt wurde; s. *Lomb.* l. c. dist. 16 B. *Thom. Aqu.* qu. 42, art. 2. Concl.

[4]) *Lombard.* l. c. dist. 31, litt. B: Separatio autem gemina est, corporalis scilicet et sacramentalis. Corporaliter possunt separari causa fornicationis, vel ex communi consensu causa religionis, sive ad tempus sive usque in finem. Sacramentaliter vero separari non possunt dum vivunt, si legitimæ personæ sint. Manet enim vinculum conjugale inter eos, etiamsi aliis a se discedentes adhæserint. — *Eugen. IV.* in Conc. Florent. l. c.: Quamvis autem ex causa fornicationis liceat tori divisionem facere, non tamen aliud matrimonium contrahere fas est, cum matrimonii vinculum legitime contracti perpetuum sit. — Die Griechen halten nicht so streng auf die Unauflöslichkeit der Ehe; blos die Nestorianer machen eine Ausnahme; s. *Klee* II, S. 297. 298.

[5]) Freilich zogen die damaligen dogmatischen Lehrbücher alle diese Bestimmungen in ihren Kreis. Dazu hatte der *Lombarde* das Beispiel gegeben. Vgl. dist. 24 — 43. Dahin gehören auch die den Begriff des *Sacraments* weiter gar nicht berührenden Definitionen des Lombarden, Bonaventura's u. a., dass die Ehe sei conjunctio legitima maris et fœminæ, individuam vitæ consuetudinem retinens etc. Ebenso, wenn als Zweck der Ehe die Fortpflanzung des Geschlechts, die Verwahrung gegen die Sünde u. s. w. angegeben wird.

[6]) *Thom. Aqu.* qu. 53, art. 3: Ordo sacer de sui ratione habet ex quadam congruentia, quod matrimonium impediri debeat, quia in sacris Ordinibus constituti sacra vasa et sacramenta tractant, et ideo decens est, ut munditiam corporalem per continentiam servent. Sed quod impediat matrimonium, ex constitutione ecclesiæ habet. Tamen aliter apud Latinos, quam apud Græcos. Quia apud Græcos impedit matrimonium contrahendum solum ex vi Ordinis, sed apud Latinos impedit ex vi Ordinis et ulterius ex voto continentiæ, quod est Ordinibus sacris annexum: quod etiamsi quis verbotenus non emittat, ex hoc ipso tamen, quod Ordinem suscipit secundum ritum occidentalis ecclesiæ, intelligitur emisisse. Et ideo apud Græcos et alios Orientales sacer Ordo impedit matrimonium contrahendum, non tamen matrimonii prius contracti usum: possunt enim matrimonio prius contracto uti, quamvis non possunt matrimonium denuo contrahere. Sed apud occidentalem ecclesiam impedit matrimonium et matrimonii usum, nisi forte ignorante aut contradicente uxore vir Ordinem sacrum susceperit, quia ex hoc non potest ei aliquod præjudicium generari. Wenn übrigens die Priester ausgeschlossen sind von dem Sacrament der Ehe, so sind hinwiederum die Laien nicht dazu verbunden. Die Ehe ist daher weder ein sacramentum necessitatis, wie die Taufe, die Busse und das Abendmahl, noch ein sacramentum dignitatis, wie die Priesterweihe, sondern

ein sacramentum consilii. So nach *Alan. ab Ins.* in der expositio (bei *Klee* II, S. 304. Anm.).

Ein genaueres Eingehen auf die einzelnen Sacramente kann von dem protestantischen Dogmenhistoriker nicht erwartet werden. So viel aber stellt sich wohl heraus, dass, wenn man die meisten der aufgeführten Sacramente nach dem von der Kirche selbst aufgestellten Kanon auf einen bestimmten Sacramentsbegriff zurückführen will, man damit in Verlegenheit geräth. Bei den einen (wie bei der Busse, der Priesterweihe und der Ehe) fehlt denn doch ein eigentliches sichtbares Element, das (wie Brot und Wein im Abendmahl, oder wie das Taufwasser oder das χρίσμα) als sacræ rei signum betrachtet werden könnte, wenn man nicht die Sache auf den Kopf stellt und das wieder selber zum Symbol stempelt, was die res sacramenti sein sollte; bei den andern (wie z. B. bei der Firmelung) fehlt die divina institutio gänzlich, oder sie lässt sich (wie bei der letzten Oelung) nur durch eine weite, aus allem alles machende Exegese herausklügeln. Aber da man sich auch bei dem Abendmahle daran gewöhnt hatte, das äussere Element sich nur als Accidens zu denken, und somit den ursprünglich *symbolischen* Charakter desselben dogmatisch vernichtete, so nahm man es mit diesem auch bei den andern Sacramenten nicht genau. Und was die divina institutio betrifft, so war ja diese nicht in der Schrift allein zu suchen, sondern auch in der Tradition.

SIEBENTER ABSCHNITT.

E s c h a t o l o g i e.

§. 202.

Chiliasmus. Nahes Weltende. Antichrist.

Der Chiliasmus, obwohl von der alten Kirche überwunden, erhob dennoch bei häretischen Parteien von Zeit zu Zeit wieder sein Haupt. Er fand Nahrung in den Weissagungen des Abts *Joachim* und dem auf ihnen beruhenden Evangelium æternum der Fraticellen [1]). Auf die Dynastie des Vaters und des Sohnes sollte ein goldenes Zeitalter folgen: die Dynastie des heil. Geistes [2]). Mehr auf ängstliche Buchstäblichkeit, als auf chiliastische Schwärmerei gründete sich dagegen die fast allgemeine Erwartung des nahen Weltendes beim Herannahen des Jahres 1000, eine Erwartung, die auch bei

andern wichtigen Epochen des Mittelalters sich wiederholte [3]). Mit ihr stand in Verbindung die Erwartung des Antichrists, über welchen man verschiedene Bestimmungen wagte, und den sogar manche der Hierarchie abgeneigte Gemüther in dem Papste wiederzuerkennen meinten [4]), eine Vorstellung, die auch in das Reformationszeitalter überging.

[1]) Admiranda expositio venerabilis abbatis Joachimi in librum apocalypsis b. Joannis Apostoli et Evangelistæ — Liber concordiæ novi ac veteris Testamenti — Psalterium decem chordarum — Interpretatio in Jeremiam Prophetam. Vgl. *Engelhardt,* kirchenhist. Abhandl. S. 1—150. *Lücke,* Einl. in die Offenb. Joh. S. 519.

[2]) Ebend. Die Zeitdauer des ersten Status umfasst 5000 Jahre (von Adam bis Christus), das zweite 1000 Jahre von Christus bis auf den Anbruch des letzten Weltalters. Dieses letzte Weltalter ist das siebente Sabbathsjahrtausend. Ueberdies theilt *Joachim* die Weltalter in 42 Generationen (ætates), nach den 42 Geschlechtsaltern in der Genealogie Christi u. s. w.

[3]) «*Es war eine herrschende exegetische Tradition, dass das tausendjährige Reich* (Apoc. 20) *von der Erscheinung oder den Leiden Christi an zu rechnen, und eben die Stiftung der christlichen Kirche als die erste Auferstehung, als die Anfangsepoche des tausendjährigen Reiches anzusehen sei. Diese besonders seit Augustin im Abendlande recipirte Auslegung hatte das Gute, dass sie die chiliastische Schwärmerei abhielt, und das christliche Gemüth gewöhnte, die Apokalypse geistiger zu verstehen. Allein die kirchliche Tradition hatte nicht entschieden, ob die tausend Jahre nach gewöhnlicher Chronologie zu rechnen, oder als apokalyptisches Symbol zu nehmen seien. Je nachdem nun der gemeine Verstand bei aller allegorischen Willkür die Zahl wörtlich nahm, entstand, je näher das Jahr 1000 rückte, die Meinung, es werde, der apokalyptischen Weissagung gemäss, mit dem Schlusse der ersten tausend Jahre seit Christo das tausendjährige Reich enden, der Antichrist erscheinen und das Ende der Welt eintreten.*» *Lücke* a. a. O. S. 514. 515. Ueber die stattgefundenen Bewegungen selbst vgl. *Trithemii* chron. Hirsaug. ad ann. 960. *Glaber Radulphus,* hist. sui temp. lib. IV, c. 6 (in *Duchesne,* scriptt. Francorum T. IV, p. 22 sqq.). *Schmid,* Gesch. des Myst. im Mittelalter S. 89. *Gieseler,* KG. II, 1 S. 213 (229). Auch die Kreuzzüge standen mit chiliastischen Erwartungen in Verbindung, s. *Corrodi* II, S. 522 ff. *Schmid* a. a. O. — Als im 14. Jahrhundert der schwarze Tod, Hungersnoth und andere Heimsuchungen die Gemüther an den Unbestand des Irdischen erinnerten und Zeichen am Himmel gesehen wurden, verkündeten vor allem die Geisseler das nahe Weltende, und dasselbe that der Taboritenpriester Martin Loquis aus Mähren, s. *Schröckh* KG. XXXIV, S. 687.

[4]) Vgl. *Joh. Dam.* de fide orth. IV, 26. Elucidarium c. 68 *). Eine geläufige Meinung des Mittelalters war die, dass der Antichrist entweder von einer Jungfrau, oder einem Bischof und einer Nonne erzeugt werden sollte. Ums Jahr 950 schrieb der westfränkische Mönch *Adso* eine Abhandlung über den Antichrist, worin er (im Gegensatz mit der herrschenden Erwartung) die Ankunft desselben und somit auch des Weltendes weiter hinausschob (s. *Schröckh* XXI, S. 243). Wer unter dem Antichrist zu verstehen sei, erklärt er nicht näher. Eine Zeit lang galt Mahomet als der Antichrist. Als solchen bezeichnete ihn Innocenz III. (1213). Die Zahl 666 deutete auf die Dauer seiner Herrschaft, mithin (damals) auf das Ende derselben. — Seit dem Ende des 12. Jahrhunderts schien die immer heftiger hervortretende Ketzerei auf das in der Apokalypse geweissagte antichristliche Prophetenthum hinzudeuten. Umgekehrt aber kam es nun auch wieder im Kampfe der Kaiser mit den Päpsten öfter vor, dass jene den Papst als Antichrist bezeichneten. So schon zur Zeit der Hohenstaufen. Ebenso nannte Ludwig der Baier den Papst Johann XXII. den *mystischen* Antichrist (*Schröckh* XXXI, S. 108). Die schwärmerischen Secten des Mittelalters stimmten darin grossentheils überein. So lehrte *Amalrich von Bena:* Quia Papa esset Antichristus et Roma Babylon et ipse sedet in monte Oliveti, i. e. in pinguedine potestatis (nach *Cæsarius von Heisterbach*), vgl. *Engelhardt,* kirchenhist. Abh. S. 256. Desgleichen die Spiritualen u. s. w., vgl. *Engelhardt* a. a. O. S. 54. 56. 78. 88. *Lücke* a. a. O. S. 520. 521. Selbst *Wikliffe* stimmte ihnen bei (trial. bei *Schröckh* XXXIV, S. 509); ebenso dessen Schüler *Ludwig Cobham* (ebend. S. 557) und *Janow:* liber de Antichristo et membrorum ejus anatomia (in Historia et Monumentis Joh. Huss. P. I, p. 423—464; bei *Schröckh* a. a. O. S. 572). — Die orthodoxen Theologen der katholischen Kirche waren gegen alles wörtliche Deuteln der Apokalypse. So *Thomas von Aquino.* Dagegen hatten selbst Männer, wie *Roger Bacon,* an apokalyptischen Deutungen und Berechnungen der Zeit des Antichrists ihre Freude. S. dessen Opus majus ed. *Jebb* p. 169. *Lücke* a. a. O. S. 522.

§. 203.

Einfluss der mittelalterlichen Zeitstimmung und der christlichen Kunst auf das Dogma von den letzten Dingen.

Die Stimmung der Zeit drückte sich auch in den Werken der christlichen Kunst aus [1]). Diese bemächtigte sich mit Vorliebe der eschatologischen Gegenstände. Während die Hymne «*Dies iræ*» [2]) die Schrecken des Weltgerichts in die Ohren und Herzen tönte, waren

*) Ueber dieses (sonst dem Anselm zugeschriebene) Buch s. *Schröckh* Kircheng. XXVIII, S. 427.

die Maler beflissen, in ihren Todtentänzen und Jüngsten Gerichten die Erinnerung an das Ende der Dinge festzuhalten [3]), und in seiner Göttlichen Komödie enthüllte *Dante* die Zustände der Hölle, des Fegfeuers und des Paradieses [4]). Zwischen diesen künstlerischen Darstellungen der Phantasie und den scholastischen Bestimmungen eines grübelnden Verstandes fand eine unverkennbare Wechselwirkung statt, so dass sich eins durch das andere erklärt.

[1]) So entstanden auch die meisten der herrlichen Münster eben in jener Zeit, in der man das Ende der Dinge nahe glaubte; s. *Gieseler* II, 1 S. 214.

[2]) Von *Thomas von Cellano;* s. *Lisco,* Dies iræ, Hymnus auf das Weltgericht, Berlin 1840. 4.

[3]) *Grüneisen,* Beiträge zur Geschichte und Beurtheilung der Todtentänze (im Kunstbl. zum Morgenbl. 1830, Nr. 22—26), und dessen Nic. Manuel S. 73.

[4]) *Dante Alighieri* (geb. 1265, † 1321, — in seiner Theologie ein Schüler des Thomas von Aquino), divina commedia. Deutsche Uebersetzungen von *Streckfuss* (Halle 1834. 1840), *Philalethes, Gusek, Kopisch* u. a. Ueber die Theologie des Dante s. evangel. KZ. Berlin, Juli 1841, und ebend. Febr. 1842. **A. F. Ozanam,* Dante et la philosophie catholique au treizième siècle, Paris 1839.

§. 204.

Auferstehung der Körper.

Dass der Leib des Menschen mit allen seinen Theilen wieder auferstehen werde, blieb seit Hieronymus und Augustin herrschende Kirchenlehre. Zwar schloss sich *Johann Scotus Erigena* mehr an die frühern origenistischen Vorstellungen an [1]), aber er fand keinen Beifall in der katholischen Kirche. Dagegen erneuten die Bogomilen, Katharer u. s. w. den gnostischen Irrthum, der die Materie für den Sitz der Sünde hält, und demgemäss die Auferstehung der Körper verwirft [2]). Gegen die Katharer vertheidigte der Dominicaner *Moneta* die kirchliche Lehre [3]). Diese wurde durch die Scholasti-

ker [4]), namentlich durch *Thomas von Aquino,* noch weiter ins Einzelne ausgebildet, und über die Beschaffenheit der auferstandenen Körper wurden eine Menge seltsamer Vermuthungen aufgestellt [5]), während hierin die griechische Dogmatik sich einfacher an die Schrift und den alten Glauben der Kirche hielt [6]).

[1]) De div. nat. IV, 12. 13. p. 192: Omne siquidem quod in mundo ex mundo compositum incipit esse, necesse est resolvi et cum mundo interire. Necessarium erat exterius ac materiale corpus solvi in ea elementa, ex quibus assumtum est: non autem necessarium perire, quoniam ex Deo erat, manente semper interiori illo et incommutabiliter stante in suis rationibus, secundum quas cum anima et in anima et per animam et propter animam constitutum est. Quoniam vero illius corporis materialis atque solubilis manet in anima species, non solum illo vivente, verum etiam post ejus solutionem et in elementa mundi reditum.... Est enim exterius et materiale corpus signaculum interioris, in quo forma animæ exprimitur, et per hoc forma ejus rationabiliter appellatur. Et ne me existimes duo corpora naturalia in uno homine docere: verum enim est corpus, quo connaturaliter et consubstantialiter animæ compacto homo conficitur. Illud siquidem materiale, quod est superadditum, rectius vestimentum quoddam mutabile et corruptibile veri ac naturalis corporis accipitur, quam verum corpus; non enim verum est, quod semper non manet (Aug.)..... Inde fit, quod semper non simpliciter, sed cum additamento aliquo ponitur corpus mortale vel corruptibile vel terrenum vel animale, ad discretionem ipsius simplicis corporis, quod primitus in homine editum est, et quod futurum est. Cf. II, 23 p. 71: Semel enim et simul animas nostras et corpora in Paradiso conditor creavit, corpora dico cœlestia, *spiritualia, qualia post resurrectionem futura sunt.* Tumida namque corpora, mortalia, corruptibilia, quibus nunc opprimimur, non ex natura, sed ex delicto occasionem ducere, non est dubitandum. Quod ergo naturæ ex peccato adolevit, eo profecto renovata in Christo, et in pristinum statum restituta, carebit. Non enim potest naturæ esse coæternum, quod ei adhæret propter peccatum.

[2]) So sollen auch die Beguinen behauptet haben, quod mortuo corpore hominis solus spiritus vel anima hominis redibit ad eum, unde exivit, et cum eo sic reunietur, quod nihil remanebit, nisi quod ab æterno fuit Deus (bei *Mosh.* p. 257. 258; vgl. unten §. 206, Note 9). — Ueber die Lehre der Bogomilen s. *Engelhardt,* Abh. S. 187. 188.

[3]) Summa adv. Catharos lib. IV, c. 7, §. 1.

[4]) *Petr. Lomb.* sent. lib. IV, dist. 43 sqq. (meist nach Augustins Enchirid.), und *Hugo von St. Victor,* de sacr. II, 1. 19. Bescheiden heisst es bei ersterem noch: Omnibus quæstionibus, quæ de hac re moveri solent, satisfacere non valeo.

[5]) Auch diese Bestimmungen ruhen meist auf Augustin (vgl. Bd. I, S. 340. 341). Alle Menschen werden vor der allgemeinen Auferstehung sterben (der Erbsünde wegen); die Auferstehung wird wahrscheinlich in der Abenddämmerung vor sich gehen; denn vorher müssen die Himmelskörper, denen alle irdische Materie unterworfen ist, in ihrer Bewegung stillstehen. Sonne und Mond treffen dann wieder in dem Punkt zusammen, in welchem sie muthmaasslich erschaffen worden waren. Die Auferstehung geschieht plötzlich in Beziehung auf das, was die göttliche Kraft dabei wirkt, successiv in Beziehung auf das Geschäft der Engel. Dass Staub und Asche zu den Seelen, womit sie im Leben vereint waren, eine natürliche Zuneigung haben (eine Art von prästabilirter Harmonie), wird geleugnet, und dagegen angenommen, dass nur eben *die* Materie auferstehen werde, die im Momente des Todes vorhanden war. Sollte auch die wieder auferstehen, die sich schon während des Lebens verzehrt hat, so würde eine gar zu unförmliche Masse zum Vorschein kommen. — Die Auferstandenen werden (nach qu. 81) in der ætas juvenilis sich befinden, quæ inter decrementum et incrementum constituitur. Der Unterschied der Geschlechter wird fortbestehen, doch ohne sinnliche Lust. Alle Sinnesorgane werden wieder vorhanden und in Thätigkeit sein, mit Ausnahme des Geschmackssinnes; doch ist möglich, dass auch diesem vermittelst einer mit ihm vorzunehmenden Veredlung adäquate Functionen und Genüsse zugeführt werden können. Haare und Nägel gereichen dem Menschen zur Zierde, dürfen also eben so wenig fehlen, als Blut und Säfte. Die neuen Körper werden eine ausserordentliche Feinheit haben, nicht die Corpulenz und Schwere, die sie jetzt belästigt; doch wird man sie betasten können, da auch der Körper Christi nach der Auferstehung betastet werden konnte. Nach der Auferstehung werden sie nicht mehr wachsen, auch nicht dicker oder dünner werden. Eine gewisse Abhängigkeit von Raum und Zeit ist noch vorhanden, doch viel schneller und leichter bewegen sich die auferstandenen Körper von einem Ort zum andern, als die jetzigen, frei dem Triebe und Zuge der Seele folgend. Sie sind verklärt, hell und glänzend, und können nur von verklärten Augen gesehen werden. Dies gilt jedoch nur von den Körpern der Seligen. Die Körper der Verdammten sind hässlich und missgestaltet, zwar unverweslich, aber leidensfähig, was die Körper der Seligen nicht sind. *Thom. Aqu.* summ. P. III in suppl. qu. 75 sqq. *Cramer* VII, S. 777 ff. Vgl. auch Elucidar. c. 69, und über die Meinungen des *Duns Scotus* s. *Ritter,* Gesch. der Phil. VIII, S. 459 ff.

[6]) *Joh. Dam.* IV, 27 p. 303: Ἀλλ' ἐρεῖ τις· πῶς ἐγείρονται οἱ νεκροί; ὢ τῆς ἀπιστίας· ὢ τῆς ἀφροσύνης· ὁ χοῦν εἰς σῶμα βουλήσει μόνῃ μεταβαλών, ὁ μικρὰν ῥανίδα τοῦ σπέρματος ἐν τῇ μήτρᾳ αὔξειν προστάξας, καὶ τὸ πολυειδὲς τοῦτο καὶ πολύμορφον ἀποτελεῖν τοῦ σώματος ὄργανον, οὐχὶ μᾶλλον τὸ γεγονὸς καὶ διαῤῥυὲν ἀναστήσει πάλιν, μόνον βουληθείς; ποίῳ δὲ σώματι ἔρχονται; ἄφρον, εἰ τοῖς τοῦ θεοῦ λόγοις πιστεύειν ἡ πώρωσις οὐ συγχωρεῖ, κἂν τοῖς ἔργοις πίστευε· σὺ γὰρ ὃ σπείρεις, οὐ ζωοποιεῖται, ἐὰν μὴ ἀποθάνῃ κτλ. (1 Cor. XV). Θέασαι τοίνυν, ὡς ἐν τάφοις ταῖς αὔλαξι τα σπέρματα καταχωννύμενα. Τίς ὁ τούτοις ῥίζας ἐντιθεὶς, καλάμην καὶ φύλλα,

καὶ ἀστάχυς καὶ τοὺς λεπτοτάτους ἀνθέρικας; οὐχ ὁ τῶν ὅλων δημιουργός; οὐ τοῦ τὰ πάντα τεκτηναμένου τὸ πρόςταγμα; οὕτω τοίνυν πίστευε, καὶ τῶν νεκρῶν τὴν ἀνάστασιν ἔσεσθαι θείᾳ βουλήσει, καὶ νεύματι· σύνδρομον γὰρ ἔχει τῇ βουλήσει τὴν δύναμιν.

§. 205.

Das Weltgericht.

Die Wiederkunft Christi zum Gerichte fasste man in ihrer ganzen Bildlichkeit, so viel man nur immer konnte. Christus erscheint in der menschlichen Gestalt, die er auf Erden hatte, doch verklärt und im Triumphe, im Gefolge der himmlischen Heerschaaren, nach vorangegangenen Zeichen. Auch die Gottlosen werden sein Antlitz sehen, aber mit Schrecken [1]). — Als den Schauplatz des Weltgerichts dachte man sich das Thal Josaphat, dem man jedoch auch eine bildliche Deutung zu geben wusste [2]). So gern überhaupt die Phantasie den Hergang des Gerichtsprocesses sich zeitlich und sinnlich vergegenwärtigte, so sehr zeigte sich die Schwierigkeit, die Vorstellungen in ein zusammenhängendes Bild zu vereinigen [3]). Darum mahnte auch *Thomas von Aquino* daran, dass das Gericht *mentaliter* vor sich gehen werde, weil das mündliche Verhör und die Verantwortung jedes Einzelnen zu viele Zeit erforderten [4]). Auch die vollkommenen Christen werden (nach Matth. 19, 28 und 1 Cor. 6, 2) mit zu Gerichte sitzen; und da nun eben die Mönche den höchsten Grad der Frömmigkeit schon auf dieser Welt erreicht hatten, so konnte die Zeit, welche die Inquisition in ihre Hände legte, auch mit dem Gedanken sich vertraut machen, jenseits von ihnen gerichtet zu werden [5]). Natürlich, dass die Häretiker dieses Gericht sich verbaten, wie sie denn überhaupt lieber, ihrer ganzen idealistischen Tendenz nach, die Vorstellung von einem *jüngsten* Gerichte in die allge-

meinere auflösten von der Vergeltung gleich nach dem Tode [6]).

[1]) *Thomas Aqu.* l. c. qu. 73, art. 1: Christus.... in forma gloriosa apparebit propter auctoritatem, quæ judici debetur. Ad dignitatem autem judiciariæ potestatis pertinet habere aliqua indicia, quæ ad reverentiam et subjectionem inducant, et ideo adventum Christi ad judicium venientis multa signa præcedent, ut corda hominum in subjectionem venturi judicis adducantur et ad judicium præparentur, hujusmodi signis præmoniti. Vgl. Elucid. c. 70: *Disc.* Qualiter veniet Dominus ad judicium? *Mag.* Sicut Imperator ingressurus civitatem, corona ejus et alia insignia præferuntur, per quæ adventus ejus cognoscitur: ita Christus in ea forma, qua ascendit, cum Ordinibus omnibus Angelorum ad judicium veniens. Angeli crucem ejus ferentes præibunt; mortuos tuba et voce in occursum ejus excitabunt. Omnia elementa turbabuntur, tempestate ignis et frigoris mixtim undique furente (Ps. 96. Sap. 5). Von den Verdammten heisst es c. 75: Videbunt (Christum), sed ad sui perniciem. Vgl. *Thom. Aqu.* qu. 90, art. 3.

[2]) Elucid. l. c.: *D.* Erit judicium in valle Josaphat? *M.* Vallis Josaphat dicitur vallis judicii. Vallis est semper juxta montem. Vallis est hic mundus, mons est cœlum. In valle ergo fit judicium, i. e. in isto mundo, scilicet in isto aëre, ubi justi ad dexteram Christi ut oves statuentur, impii autem ut hœdi ad sinistram ponentur. Vgl. *Thom. Aqu.* qu. 88, art. 4.

[3]) So macht z. B. die Verfinsterung von Sonne und Mond dem *Thomas Aqu.* einige Schwierigkeiten, weil die Erscheinung Christi doch wieder im höchsten Lichtglanze vor sich gehen soll, l. c. qu. 73, art. 2: Dicendum, quod, si loquamur de sole et luna, quantum ad ipsum momentum adventus Christi, sic non est credibile, quod obscurabuntur sui luminis privatione, quia totus mundus innovabitur Christo veniente. ..... Si autem loquamur de eis secundum tempus propinquum ante judicium, sic esse poterit, quod sol et luna et alia cœli luminaria sui luminis privatione obscurabuntur, vel diversis temporibus, vel simul, divina virtute faciente ad hominum terrorem.

[4]) l. c. qu. 88, art. 2, conclusio.

[5]) In dem Elucidar. werden (statt der gewöhnlichen Annahme von Seligen und Verdammten) vier Klassen angenommen, c. 71: Unus ordo est *perfectorum, cum Deo judicantium,* alter justorum, qui per judicium salvantur, tertius impiorum sine judicio pereuntium, quartus malorum, qui per judicium damnantur..... *Disc.* Qui sunt qui judicant? *Mag.* Apostoli, Martyres, Confessores, *Monachi,* Virgines. *D.* Quomodo judicabunt justos? *M.* Monstrabunt eos suam doctrinam et sua exempla fuisse imitatos, et ideo regno dignos. — *Petr. Lomb.* lib. IV, dist. 47 B: Non autem solus Christus judicabit, sed et sancti cum eo judicabunt nationes.... Judicabunt vero non modo cooperatione, sed etiam auctoritate et potestate. — *Thom. Aqu.* qu. 89, wo ebenfalls untersucht wird, ob die Frommen blos ehrenhalber (assessorie) oder in Wirklichkeit am Gerichte Theil nehmen. Ersteres wäre zu wenig, letzteres kann unter

der Voraussetzung angenommen werden, dass es nicht propria auctoritate geschieht, sondern in Uebereinstimmung mit dem göttlichen Willen. Ob auch die Engel richten? s. *Lombard.* a. a. O. litt. C. *Thomas Aqu.* art. 8.

[6]) *Mosh.* p. 157: Dicunt se credere, quod judicium extremum non sit futurum, sed quod tunc est judicium hominis solum, cum moritur.

§. 206.

Das Fegfeuer.

Seit Gregor d. Gr. wurde die Lehre von dem reinigenden Feuer, durch welches die Seelen nach dem Tode hindurch müssen, immer weiter verbreitet. Die Legende half dazu, den Glauben daran durch Thatsachen zu stützen [1]). Die Glaubensboten brachten die Vorstellung schon als eine fertige und ausgebildete zu den neubekehrten Völkern [2]), und die Schriftsteller der Zeit, Scholastiker wie Dichter und Volksredner, erschöpften sich in Bestimmungen darüber. Viele hielten das Fegfeuer für ein wirkliches materielles Feuer [3]), das aber in Ermangelung des für den physischen Schmerz empfänglichen Körpers auf ideale Weise (vermöge der Vorstellung des Schmerzes) auf die Seelen wirke [4]). Selbst Männer, die zur Mystik hinneigten, wie *Bonaventura* und *Gerson* [5]), vertheidigten die Wirklichkeit des Feuers. Was aber die Lehre praktisch schädlich machte, war der auf sie gebaute Glaube, dass durch Fürbitten, durch gute Werke der Lebenden, namentlich aber durch Seelenmessen (missæ pro requie defunctorum) die Seelen erleichtert oder wohl gar auch früher aus dem Zustande der Pein könnten erlöst werden [6]). Da diese Messen und kirchlichen Indulgenzen bezahlt wurden, so entstand die Frage, ob die Reichen denn hierin vor den Armen bevorzugt seien? und wirklich entschied der *Lombarde* zu Gunsten der erstern [7]). Kein Wunder daher, wenn bei der steigenden Habsucht und Ungerechtigkeit des

Klerus [8]) die Katharer und Waldenser [9]) nebst *Wikliffe* [10]) diese Lehre als eine verderbliche angriffen — eine Lehre, die überdies in der griechischen Kirche nie vollkommene Geltung erhielt [11]). *Johann Wessel* hingegen suchte derselben dadurch das Schädliche zu entziehen, dass er das Feuer als ein geistiges, die Seele von den letzten Schlacken reinigendes Liebesfeuer fasste, welches in der Sehnsucht nach der Vereinigung mit Gott besteht, so dass es nicht sowohl eine Strafe, als vielmehr der Anfang der Beseligung ist, deren Vollendung aber in keines Menschen Gewalt, sondern nur bei Gott steht [12]).

[1]) *Beda,* hist. eccles. gent. Anglor. lib. III, c. 19; V, c. 13. *Schröckh* XX, S. 185.

[2]) *Bonifac.* ep. XXI, c. 29 ad Serrar. (bei *Schröckh* a. a. O.). Ueber das Fegfeuer des h. *Patrik,* des Apostels der Irländer (nach der Erzählung des Matthäus Paris), s. *Schröckh* XVI, S. 229.

[3]) Unbestimmter äussern sich noch Elucidar. c. 61: Post mortem vero purgatio erit *aut* nimius calor ignis, *aut* magnus rigor frigoris, *aut* aliud quodlibet genus pœnarum, de quibus tamen minimum majus est, quam maximum, quod in hac vita excogitari potest. — *Hugo Victorin.* de sacram. lib. II, P. XVI, c. 4: Est autem alia pœna post mortem, quæ purgatoria dicitur. In qua qui ab hac vita cum quibusdam culpis, justi tamen et ad vitam prædestinati exierunt, ad tempus cruciantur, ut purgentur. — Dagegen bestimmter *Thom. Aqu.* qu. 70, art. 3, concl.: Respondeo: dicendum, quod ignis inferni *) non sit metaphorice dictus, nec ignis imaginarius, sed verus ignis corporeus etc. Hingegen kommen nach ihm nicht alle in das Fegfeuer, sondern nur, die es nöthig haben. Die entschieden Frommen kommen sogleich in den Himmel, die entschieden Gottlosen sogleich in die Hölle, s. qu. 69, art. 2.

[4]) Bei *Thom. Aqu.* a. a. O.: Alii dixerunt, quod, quamvis ignis corporeus non possit animam exurere, tamen anima apprehendit ipsum ut nocivum sibi et ad talem apprehensionem afficitur timore et dolore. Doch befriedigt auch diese Meinung den Thomas nicht ganz. Vgl. *Cramer* VII, S. 773—775.

[5]) *Bonaventura,* comp. theol. verit. VII, 2 (bei *Klee* II, S. 333), vgl. *Schröckh* XXIX, S. 219. Ueber *Gersons* Meinung (nach sermo II. de defunctis T. III, p. 1558) s. *Schröckh* XXXIV, S. 293.

[6]) Elucidar. c. 61: Dum ibi sunt positi, apparent eis Angeli vel alii Sancti, in quorum honore aliquid egerunt in hac vita, et aut auram aut suavem odorem aut aliquod solamen eis impendunt, usque dum liberati introibunt in illam aulam, quæ non recipit ullam maculam.

---

*) Darunter ist aber nach dem Zusammenhange das des Fegfeuers verstanden.

Petr. Lomb. lib. IV, dist. 45 B. *Thom. Aqu.* 71, art. 1. Nach letzterem helfen die Fürbitten (opera suffragii) zwar nicht per viam meriti, aber wohl per viam orationis. Noch sehr bedingt auch art. 2, concl.: Respondeo: dicendum, quod charitas, quæ est vinculum ecclesiæ membra uniens, non solum ad vivos se extendit, sed etiam ad mortuos, qui in charitate decedunt.... Similiter etiam mortui in memoriis hominum viventium vivunt, et ideo intentio viventium ad eos dirigi potest, et sic suffragia vivorum mortuis dupliciter prosunt, sicut et vivis, et propter charitatis unionem, et propter intentionem in eos directam: non tamen sic eis valere credenda sunt vivorum suffragia, ut status eorum mutetur de miseria ad felicitatem vel e converso; sed valent ad *diminutionem pœnæ* vel aliquid hujusmodi, *quod statum mortui non transmutat.* Vgl. art. 6: Respondeo: dicendum, quod pœna purgatorii est in supplementum satisfactionis, quæ non fuerat plene in corpore consummata, et ideo, quia opera unius possunt valere alteri ad satisfactionem, sive vivus sive mortuus fuerit, non est dubium, quin suffragia per vivos facta existentibus in purgatorio prosint. — Vgl. art. 10 über die Indulgenzen. Sie nützen den Seelen im Fegfeuer nicht direct, aber indirect. — Ueber das auf dieses Dogma sich gründende Fest aller Seelen, das 993 in Clugny entstand und sich von da allgemein in der ganzen abendl. Kirche verbreitete (2. Nov.), s. *Sigebert. Gemblacens.* ad ann. 998. *Gieseler* II, 1 S. 252.

[7]) Lib. IV, dist. 45 D: Solet moveri quæstio de duobus, uno divite, altero paupere, pariter sed mediocriter bonis, qui prædictis suffragiis indigent, et meruerunt pariter post mortem juvari: pro altero vero, i. e. pro divite speciales et communes fiunt orationes, multæque eleemosynarum largitiones; pro paupere vero non fiunt nisi communes largitiones et orationes. Quæritur ergo, an tantum juvetur pauper paucioribus subsidiis, quantum dives amplioribus? Si non pariter juvatur, non ei redditur secundum merita. Meruit enim pariter juvari, quia pariter boni extiterunt. Si vero tantum suffragii consequitur pauper, quantum dives: quid contulerunt diviti illa specialiter pro eo facta? Sane dici potest, non ei magis valuisse generalia et specialia, quam pauperi sola generalia suffragia. Et tamen profuerunt diviti specialia, non quidem ad aliud vel majus aliquid, sed ad idem, ad quod generalia, ut ex pluribus et diversis causis unum perciperetur emolumentum. *Potest tamen dici aliter, illa plura subsidia contulisse diviti celeriorem absolutionem, non pleniorem.*

[8]) S. darüber die Kirchengesch. Schon Bruder *Berthold* widersetzte sich indessen auch *diesem* Aberglauben (bei *Kling* S. 396).

[9]) *Moneta* lib. IV, c. 9, §. 2: Dicit ecclesia purgatorium esse post hanc vitam animabus, quæ de hoc mundo migraverunt inchoata condigna pœnitentia, sed nondum perfecta. Omnes autem hæretici, tam Cathari, quam Pauperes Lugdunenses a quodam qui dicebatur Valdisius derivati, hoc negant. Auch die Beguinen leugneten, quod non est infernus, nec purgatorium (bei *Mosh.* p. 257).

[10]) *Schröckh,* KG. Bd. XXXIV, S. 444. Auch die Hussiten (böhmischen Brüder) bezweifelten das Fegfeuer, ebend. S. 753. 754.

[11]) Das Concil von Florenz (1439) nöthigte ihnen zwar einige Concessionen ab (bei *Mansi* T. XXXI, col. 1029; *Münscher, von Cölln* S. 313. 314); daher *Leo Allatius* die Uebereinstimmung behauptet, de ecclesiæ occid. et orient. perpetua in dogmate de purgatorio consensione, Rom. 1655. 4.

[12]) De purgatorio, quis et qualis sit ignis purgatorius, in der Grön. Ausg. S. 826 ff. (bei *Ullmann,* Joh. Wessel S. 363 ff.).

Ueber die Localität des Fegfeuers s. §. 208.

§. 207.

Seelenschlaf.

War die ursprüngliche Idee des Fegfeuers aus dem Bedürfniss hervorgegangen, sich irgend einen Ort zu denken, wo die vom Körper getrennte Seele sich aufhalten könnte bis zu ihrer Wiedervereinigung mit dem Körper, so trat bei der Annahme, dass man früher aus diesem Zustande errettet werden könne, eine neue Verlegenheit ein, und die Lücke musste abermals ausgefüllt werden. Die Meinung der arabischen Irrlehrer, welche schon Origenes bekämpft hatte (von einem Seelentode bis zur Auferstehung), konnte daher unter der mildern Form eines Seelenschlafes (Psychopannychie) erneuert werden [1]). Ob wirklich, wie behauptet wird, der Papst Johann XXII. dieser Meinung sich anbequemt habe, steht dahin [2]). Jedenfalls wurde seine Ansicht von den Lehrern der Pariser Universität bestritten [3]) und von Benedict XII. gemissbilligt [4]).

[1]) Ueber die Thnetopsychiten s. Bd. I, S. 196. Ueber den Seelenschlaf (den schon Tertull. verwarf) ebend. S. 198.

[2]) Die ihm zur Last gelegten Worte (in einer Predigt am 1. Advent 1331) drücken keineswegs bestimmt die Idee eines Seelenschlafes aus, sondern lauten allgemeiner dahin, quod animæ decidentium in gratia non videant Deum per essentiam, nec sint perfecte beatæ, nisi post resumtionem corporis — eine Meinung, welche sogar genau mit den ältern Lehrern übereinstimmte. Vgl. Bd. I, S. 198. *Gieseler* KG. II, 3 S. 54 ff.

[3]) S. *d'Argentrée,* collectio judic. T. I, p. 316 sqq. *Bulæus* T. IV, p. 235. *Gieseler* a. a. O. *Münscher, v. Cölln* S. 312.

[4]) Unterm 29. Jan. 1336 (bei *Raynald* ad h. a. not. 3. *Gieseler* und *Münscher, v. C.* a. a. O.). Ueber den vorgeblichen Widerruf Johanns XXII. selbst s. *Gieseler* ebend.

§. 208.

Topographie.

(Himmel, Hölle und Zwischenzustände.)

Sowohl die lichten Regionen des Himmels als die dunkeln der Hölle suchte die Scholastik in ihren Kreis zu ziehen. So theilte man den Himmel in drei Theile, den sichtbaren (das Firmament), den spiritualen, in welchem die Engel und die Heiligen wohnen, und den intellectuellen, worin die Seligen das Anschauen des dreieinigen Gottes geniessen [1]). Auch die Hölle hatte ihre verschiedenen Departemente (receptacula)[2]): 1. die eigentliche Hölle, worin die Teufel hausen, der Sitz der Verdammten [3]); 2. jene unterweltlichen Räume, die als Mittelzustände zwischen Himmel und Hölle zu betrachten sind, und die wieder zerfallen: *a)* in das der Hölle zunächst liegende Fegfeuer [4]), *b)* in den limbus infantum (puerorum), in welchem die vor der Taufe gestorbenen Kinder sich befinden [5]), *c)* in den limbus patrum, den Aufenthalt der frommen Väter der Vorzeit, wohin Christus hinabstieg, den gefangenen Geistern die Erlösung anzukündigen. Man nannte diesen Limbus auch den Schooss Abrahams, über dessen nachbarschaftliches Verhältniss zu Himmel und Hölle es verschiedene Meinungen gab [6]). Die dem Innern zugewandten Mystiker erhoben sich diesen Bestimmungen gegenüber zu einer geistigern Deutung, und fassten das als innere Zustände, was jene als Oertlichkeiten fixirten [7]).

[1]) Elucidar. c. 3. Dahin versetzte man auch das Paradies. Vgl. c. 50 und Note 7.

[2]) *Petr. Lombard.* lib. IV, dist. 45 A. *Thomas Aqu.* qu. 69, art. 1 sqq. *Cramer* VII, S. 771—773.

[3]) Elucidar. c. 62: *D.* Quid est infernus? vel ubi? *M.* Duo sunt inferni, superior et inferior. Superior infima pars hujus mundi, quæ plena est pœnis, nam hic exundat nimius æstus, magnum frigus etc. Inferior vero est locus spiritualis, ubi ignis inextinguibilis.... qui sub terra dicitur esse, ut, sicut corpora peccantium terra cooperiuntur, ita animæ peccantium sub terra in inferno sepeliantur *).

[4]) S. oben §. 204.

[5]) Nach *Thomas Aqu.* qu. 69, art. 6 unterscheidet sich der limbus puerorum von dem limbus patrum secundum qualitatem præmii vel pœnæ, weil die vor der Taufe gestorbenen Kinder keine Hoffnung auf das ewige Heil haben, wie die Väter sie hatten vor der Ankunft Christi; und was den Ort (situs) betrifft, so ist es wahrscheinlich, dass der Kinderbehälter noch etwas näher der Hölle zu liegt. Doch werden auch wieder von Andern beide identificirt. So vom Bruder *Berthold* (bei *Kling* S. 443): «Wenn eure Kinder ohne Taufe bleiben oder nicht recht getauft werden, so kommen sie nie zu den himmlischen Freuden. Sie fahren mit den Juden- und Heidenkindern, die vom Unglauben noch nicht wissen, in den Limbus, wohin die Altväter fuhren. Da haben sie keine Pein, nur die Marter des Schadens, dass sie nicht ins Himmelreich kommen.» Vgl. S. 210. Die getauften Kinder fahren dagegen auf dem kleinen Wagen (Gestirn des kleinen Bären) *sogleich* ins Himmelreich (Paradies). Ist aber das Kind unordentlich getauft worden, so bricht eins der Räder, und das Kind geht verloren, siehe ebendas. S. 169. 170.

[6]) Darüber weitläufig *Thomas Aqu.* a. a. O. art. 4. Er unterscheidet den Zustand *vor* und *nach* der Ankunft Christi. Quia ante Christi adventum Sanctorum requies habebat defectum requiei adjunctum, dicebatur idem infernus et sinus Abrahæ, unde ibi non videbatur Deus. Sed quia post Christi adventum Sanctorum requies est completa, cum Deum videant, talis requies dicitur sinus Abrahæ, et nullo modo infernus. Et ad hunc sinum Abrahæ ecclesia orat fideles perduci. Vgl. Elucidar. 64: *D.* In quo inferno erant justi ante adventum Christi? *M.* In superiori, in quodam loco juncto inferiori, in quo poterant alterutrum conspicere. Qui erant ibi, quamvis carerent supplicio, videbatur eis esse in inferno, cum essent separati a regno. Illis autem, qui erant in inferiori inferno, videbatur, quod illi, qui erant in illo inferno juncto inferiori, erant in refrigerio paradisi, unde et dives rogabat a Lazaro, guttam super se stillari. *D.* Quam pœnam habebant illi, qui erant in illo inferno juncto inferiori? *M.* Quasdam tenebras tantum, unde dicitur: «*Habitantibus in regione umbræ mortis, lux orta est eis.*» Qui-

---

*) Im Deutschen hatte anfänglich der Name «Hölle» die weitere Bedeutung der Unterwelt (daher auch noch im Symbol: «hinabgefahren zur Höllen»). Erst später (sicher vom 13. Jahrhundert an) bezeichnete das Wort den Ort der Qual, vgl. *Grimms* deutsche Mythol. S. 462. — «*An die Stelle der altheidnischen bleichen und düstern Hölle setzten die Christen einen mit Flammen und Pech erfüllten Pfuhl, worin die Seelen der Verdammten ewig brennen, zugleich pechschwarz und glutherhellt.*» *Grimm* a. a. O. S. 464. Ueber Vermischung christlicher und heidnischer Vorstellungen ebend. S. 465.

dam ex eis erant in quibusdam pœnis. Venit ergo Dominus ad infernum superiorem nascendo, ut redimeret captivos a tyranno, ut dicitur: «*Dices his, qui vincti sunt, exite, et his qui in tenebris sunt, relevamini.*» Vinctos vocat, qui erant in pœnis, alios vero in tenebris, quos omnes absolvit et in gloriam duxit rex gloriæ. Vgl. *Dante*, Hölle 4 vgl. 31 ff.

[7]) Schon der Verf. des Elucidar. sagt c. 59: Paradisus non est locus corporalis, quia spiritus non habitant in locis, sed est spiritualis mansio beatorum, quam æterna sapientia perfecit in initio, et est in intellectuali cœlo [vgl. Note 1], ubi ipsa divinitas, qualis est, ab eis facie ad faciem contuetur. — Noch geistiger *Tauler* in der Charfreitagspredigt (Predd. I, S. 291. 292): .... Christus gab dem Schächer «sich selbst zu beschauen, sein göttliches Antlitz und Wesen, welches das wahre lebendige Paradies aller Freude ist.... Wer Gottes Glorie sieht, das ist das Paradies» *).

§. 209.

Jenseitiges Schicksal der Seligen und der Verdammten.

In den Bildern des Himmels und der Hölle spiegelte sich auch der Zeitgeist und die Bildungsstufe wieder, auf der die Einzelnen standen. *Johann Scotus Erigena* lässt den persönlichen Menschengeist aufgehen in Gott, womit er jedoch den Gedanken an selbstbewusste Fortdauer vereinbar hält [1]). Weiter gingen die pantheistischen Secten des Mittelalters in Vernichtung der Persönlichkeit und Leugnung des jenseitigen Lebens [2]). Die Scholastiker, deren Hauptseligkeit schon in dieser Welt in der Feinheit der Distinctionen bestand, setzten auch die Seligkeit des Himmels vor allem in eine geschärfte Intelligenz, wobei dem *Duns Scotus* unter anderm die Frage wichtig war, ob die Seligen auch die Quidditäten der Dinge erkennen? u. s. w. [3]). Auch die paradiesischen Genüsse feinerer Sinnlichkeit wurden nicht ganz ausgeschlossen, wenn gleich unter dem Vorbehalte, dass die höchsten und eigentlichen Freuden des Himmelreichs vorzüglich in der Gemeinschaft mit Gott und den Hei-

*) Ueber das Verhältniss der vulgären christlichen Paradiesesvorstellungen zu den frühern heidnischen (der Walhalla) s. *Grimm*, deutsche Mythol. S. 475.

ligen unter sich bestehe [4]). *Thomas von Aquino* nimmt verschiedene Gaben (dotes) der Seligkeit an. Neben der corona aurea, der alle Seligen theilhaft werden, giebt es auch noch *aureolæ* für die Märtyrer und Heiligen, für Mönche und Nonnen [5]). Auch die Mystiker malten sich in heitern Farben das Jenseits aus [6]). Besonders aber war das Zeitalter erfinderisch im Ausdenken ingeniöser Höllenstrafen, wozu die abgefeimte Criminalistik der Inquisition die geeignetsten Farben leihen konnte [7]). Die Qual der Verdammten besteht (nach *Thomas von Aquino*) in einer nutzlosen Reue [8]). Sie können sich weder bekehren, noch auch schlimmer werden [9]). Sie hassen Gott und verwünschen den Stand der Seligen [10]). Diese aber lassen selbst durch kein Mitleiden in dem Genusse ihrer Seligkeit sich stören [11]). Abweichend von der populären Vorstellung setzte *Johann Scotus Erigena* die Verdammniss hauptsächlich in das Bewusstsein der Sünde selbst und ihrer Ohnmacht [12]). Auch *Meister Eckart* fasste sie als geistige Nichtigkeit [13]); woraus dann freilich die Begharden die voreilige Folgerung zu ziehen wussten, dass es mit der Hölle nichts sei [14]).

[1]) De div. nat. V, 8 p. 232: Prima igitur humanæ naturæ reversio est, quando corpus solvitur et in quatuor elementa sensibilis mundi, ex quibus compositum est, revocatur. Secunda in resurrectione implebitur, quando unusquisque suum proprium corpus ex communione quatuor elementorum recipiet. Tertia, quando corpus in spiritum mutabitur. Quarta, quando spiritus et, ut apertius dicam, tota hominis natura in primordiales causas revertetur, quæ sunt semper et incommutabiliter in Deo. Quinta, quando ipsa natura cum suis causis movebitur in Deum, sicut aër movetur in lucem. Erit enim Deus omnia in omnibus: quando nihil erit nisi solus Deus.... Mutatio itaque humanæ naturæ in Deum, non in substantiæ interitu æstimanda est, sed in pristinum statum, quem prævaricando perdiderat, mirabilis atque ineffabilis reversio. Pag. 234: .... Inferiora vero a superioribus naturaliter attrahuntur et absorbentur, non ut non sint, sed ut in eis plus salventur et subsistant et unum sint. Nam neque aër suam perdit substantiam, cum totus in solare lumen convertitur: in tantum, ut nihil in eo appareat nisi lux, cum aliud sit lux, aliud aër: lux tamen prævalet in aëre, ut sola videatur esse. Ferrum aut aliud aliquod metallum in igne

liquefactum, in ignem converti videtur, ut ignis purus videatur esse, salva metalli substantia permanente. Eadem ratione existimo corporalem substantiam in animam esse transituram: non ut pereat quod sit, sed ut in meliori essentia salva sit. Similiter de ipsa anima intelligendum, quod ita in intellectum movebitur, ut in eo pulcrior Deoque similior conservetur. Nec aliter dixerim de transitu, ut non adhuc dicam omnium, sed rationabilium substantiarum in Deum, in quo cuncta finem positura sunt et unum erunt. — Wie die vielen einzelnen Lichter (z. B. in einer Kirche) in *Ein Lichtmeer* verschwimmen, und doch jedes einzelne Licht herausgenommen werden kann, als ein Einzelnes aus dem Ganzen, wie die Stimmen zu *Einem* Tonganzen sich verschmelzen, ohne sich in eine unförmliche Tonmasse zu verwirren, so denkt sich Scotus das Verhältniss der Seelen zu Gott. Vgl. Cap. 12 u. 13, p. 236.

[2]) So lehrte *Amalrich von Bena:* Wer die Kenntniss Gottes habe, habe das Paradies *in* sich, wer aber eine Todsünde begangen, die Hölle, eben wie Einer einen faulen Zahn im Munde habe (*Engelhardt,* Abh. S. 255). Von seinen Anhängern heisst es: Item semetipsos jam resuscitatos asserebant, fidem et spem ab eorum cordibus excludebant, se soli scientiæ mentientes subjacere (ebend. S. 259). Vgl. S. 260: Dixit etiam (Amalricus), quod Deus ideo dicitur finis omnium, quia omnia reversura sunt in ipsum, ut in Deo immutabiliter quiescant, et unum individuum atque incommutabile in eo permanebunt, et sicut alterius naturæ non est Abraham, alterius Isaac, sed unius atque ejusdem, sic dixit omnia esse unum et omnia esse Deum. Dasselbe lehrten die Beguinen. Vgl. §. 204, Note 2.

[3]) *Joh. Scot. Erigena* V, c. 31 sqq. — *Petr. Lomb.* lib. IV, dist. 49 A: Habere ergo vitam est *videre* vitam, *cognoscere* Deum in specie (nach Joh. 17). — Elucid. c. 79: His (beatis) Salomonis sapientia esset magna insipientia. Porro ipsi omni sapientia affluunt, omnem scientiam de ipso fonte sapientiæ Dei hauriunt. Omnia quippe præterita, præsentia, et si qua futura sunt, perfecte sciunt. Omnium omnino hominum, sive in cœlo, sive in inferno, nomina, genera, opera bona vel mala unquam ab eis gesta norunt, et nihil est quod eos lateat, cum in sole justitiæ pariter videant omnia. — *Thom. Aqu.* qu. 92, art. 1. 2. 3. — *Duns Scotus* (bei *Cramer* VII, S. 786. 787).

[4]) Elucid. c. 77: Salomonis deliciæ essent eis miseriæ. O qualis est justorum voluptas, quibus ipse Deus fons omnium bonorum est insatiabilis satians satietas. Duæ sunt beatitudines, una minor Paradisi, altera major cœlestis regni. (Wir haben davon keine Vorstellung, sondern können nur negativ aus der Vorstellung des Schmerzes heraus auf die der Freude schliessen.) ....Sicut ferrum alicujus capiti si esset infixum et sic candens per omnia membra transiret, sicut ille dolorem haberet, ita ipsi per contrarium modum in omnibus membris suis interius et exterius voluptatem habent..... O qualem voluptatem visus ipsi habebunt, qui ita clausis sicut apertis oculis videbunt..... O qualis voluptas auditus illorum, quibus incessanter sonabunt harmoniæ cœlorum et concentus Angelorum, dulcisona organa omnium Sanctorum. Olfactio qualis, ubi suavissimum odorem de ipso suavitatis fonte haurient.

et odorem de Angelis et omnibus Sanctis percipient. Eia qualis voluptas gustus, ubi epulantur et exultant in conspectu Dei, et, cum apparuerit gloria Dei, saturabuntur et ab ubertate domus ejus inebriabuntur (Ps. 76. Ps. 16. Ps. 35). Voluptas tactus qualis, ubi omnia aspera et dura aberunt, et omnia blanda et suavia arridebunt. — Auch die Erinnerung an die begangenen, nun gesühnten Sünden wird den Genuss der Seligkeit nicht stören, Cap. 79. Ueber die Seligkeit der Gemeinschaft ebend.: Nihil plus cupient, quam habebunt, et nihil plus potest adjici gaudio eorum. Quod enim quisque in se non habuerit, in altero habebit, ut v. g. Petrus in Joanne gloriam habebit virginitatis, Joannes in Petro gloriam passionis. Et ita gloria uniuscujusque erit omnium, et gloria omnium uniuscujusque erit..... O Deus, quale gaudium habebunt, qui Patrem in Filio, et Verbum in Patre, et Spiritus Sancti charitatem in utroque, sicuti est, facie ad faciem semper videbunt. Gaudium habebunt de consortio Angelorum, gaudium de contubernio omnium Sanctorum.

[5]) Nach *Thomas von Aquino* qu. 95, art. 2 findet zwischen beatitudo und dos folgender Unterschied statt: Dos datur sine meritis, sed beatitudo non datur, sed redditur pro meritis. Præterea: beatitudo est una tantum, dotes vero sunt plures. Præterea: beatitudo inest homini secundum id quod est potissimum in eo, sed dos etiam in corpore ponitur. — Es giebt (nach art. 5) drei dotes: visio, quæ fidei; comprehensio, quæ spei; fruitio, quæ charitati respondet. — Ueber das Verhältniss der besondern aureolæ zur corona (aurea), qu. 96, art. 1: Præmium essentiale hominis, quod est ejus beatitudo, consistit in perfecta conjunctione animæ ad Deum, in quantum eo perfecte fruitur, ut viso et amato perfecte: hoc autem præmium metaphorice corona dicitur vel aurea; tum ex parte meriti, quod cum quadam pugna agitur, tum etiam ex parte præmii, per quod homo efficitur quodammodo divinitatis particeps, et per consequens regiæ potestatis.... Significat etiam corona perfectionem quandam ratione figuræ circularis, ut ex hoc etiam competat perfectioni beatorum. Sed quia nihil potest superaddi essentiali, quin sit eo minus: ideo superadditum præmium aureola nominatur. Huic autem essentiali præmio, quod aurea dicitur, aliquid superadditur dupliciter. Uno modo ex conditione naturæ ejus, qui præmiatur, sicut supra beatitudinem animæ gloria corporis adjungitur, unde et ipsa gloria corporis interdum aureola nominatur..... Alio modo ex ratione operis meritorii etc. Ebenso wird art. 2 aureola von fructus unterschieden: Fructus consistit in gaudio habito de dispositione ipsius operantis, aureola in gaudio perfectionis operum (also das eine die subjective, das andere die objective Belohnung). Vgl. die folgenden Artt.

[6]) *Suso*, von der unmässigen Freude des Himmelreichs (bei *Diepenbrock* S. 203 ff.; *Wackernagels* Lesebuch I, Spalte 881 ff.): «Nun mache dich auf mit mir, ich will dich führen in Betrachtung und will dich einen fernen Blick thun lassen nach einer groben Gleichniss. Sieh, ob dem neunten Himmel, der unzählige mal mehr denn hunderttausendmal weiter ist denn alles Erdreich, da ist erst ein anderer Himmel oben, der da heisst Cœlum empyreum, der feurige Himmel, also geheissen

nicht von dem Feuer, sondern von der unmässigen durchglühenden Klarheit, die er an seiner Natur hat, unbeweglich und unwandelbar, und das ist der herrliche Hof, in dem das himmlische Heer wohnet, in dem mich mit einander lobet das Mettengestirn und jubiliren alle Gotteskinder. Da stehen die ewigen Stühle, umgeben mit unbegreiflichem Lichte, von denen die bösen Geister verstossen wurden, darein die Auserwählten gehören. Siehe, die wonnigliche Stadt glänzet hie von durchschlagenem Golde, sie leuchtet hie von edeln Margarithen, durchlegt mit edelm Gestein, durchklärt als ein Krystall, wiederscheinend von rothen Rosen, weissen Lilien und allerlei lebendigen Blumen. Nun luge selber auf die schöne himmlische Haide. Eia! hier ganze Sommerwonne, hier des lichten Maien Aue, hier das rechte Freudenthal, hier sieht man fröhliche Augenblicke von Lieb zu Lieb gehen, hier Harfen, Geigen, hier Singen, Springen, Tanzen, Reihen und ganzer Freuden immer pflegen; hier Wunsches Gewalt, hier Lieb ohne Leid in immerwährender Sicherheit. Nun lug um dich die unzählige Menge, wie sie aus dem lebendigen ausklingenden Brunnen trinken nach aller ihrer Herzensbegierde; lug, wie sie den lautern klaren Spiegel der blossen Gottheit anstarren, in dem ihnen alle Dinge kund und offenbar sind. Verstiehl dich noch fürbass, und lug, wie die süsse Königin des himmlischen Landes, die du so herzinniglich minnest, mit Würdigkeit und Freuden obschwebet allem himmlischen Heere, geneiget von Zartheit auf ihre Geminnten, umgeben mit den Blumen der Rosen und den Lilien convallium. Sieh, wie ihre wonnigliche Schönheit Wonne und Freude giebt und Wunder allem himmlischen Heere u. s. w. .... wie die lichten Cherubim und ihre Gesellschaft einen lichten Einfluss und Ausfluss haben meines ewigen unbegreiflichen Lichtes, wie die hohen Thronen und Schaaren ein süsses Ruhen haben in mir und ich in ihnen .... wie meine auserwählten Jünger und meine allerliebsten Freunde sitzen in so grosser Ruhe und Ehre auf den ehrwürdigen Richtstühlen, wie die Märtyrer scheinen in ihren rosenrothen Kleidern, die Beichtiger leuchten in ihrer grünenden Schönheit, wie die zarten Jungfrauen glänzen in englischer Lauterkeit, wie alles himmlische Heer hinfleusst in göttlicher Süssigkeit! Eia, wie eine Gesellschaft, wie ein fröhliches Land!» — Doch dies alles ist dem Suso nur ein Bild. Die wahre Seligkeit, «der wesentliche Lohn», im Gegensatz des «zufallenden» besteht ihm in der Vereinigung mit Gott. S. 296: «Wesentlicher Lohn liegt in schaulicher Vereinigung der Seele mit der blossen Gottheit; denn eher ruhet sie nimmer, ehe sie geführt wird über alle ihre Kräfte und Mögenheit, und gewiesen wird in der Personen natürliche Wesenheit und in des Wesens natürliche Blossheit. Und in dem Gegenwurf findet sie denn Genüge und ewige Seligkeit, und je abgeschiedener, lediger der Ausgang, je freier der Aufgang, und je freier der Aufgang, je näher der Eingang in die wilde Wüste und in den tiefen Abgrund der weislosen Gottheit, in den sie versenket, verschwemmet und vereinet werden, dass sie nichts anders wollen mögen, denn was Gott will, und dass sie dasselbe werden, was Gott ist, d. i. dass sie selig sind von Gnaden, als er selig ist von Natur.» So sehr indessen Suso die «Versun-

kenheit» des göttlichen Geistes in dem menschlichen hervorhebt, so dringt er doch auf Fortdauer des eigenen Bewusstseins: «In diser entsunkenheit so verget der geist, *und doch nit genzlich;* er gewinnet wol etliche eigenschaft der gotheit, mer er wirt doch naturlich got nit; daz ime geschiht, daz geschiht von gnaden, wan er ist ein iht, geschaffen uss niht, daz eweklich belibet.» *Schmidt* S. 50 (*Diepenbr.* S. 227). Vgl. die dort angeführten Unterredungen Suso's mit dem «Wilden», welche zeigen, wie Eckarts Schüler in zwei Klassen sich trennten, von denen die eine die pantheistischen Consequenzen ihres Meisters adoptirte, die andere (wozu Suso gehörte) nicht.

[7]) Elucidar. c. 80: Ecce, sicut isti amici Dei decore maximo illustrantur, ita illi maximo horrore deturpantur. Sicut isti summa agilitate sunt alleviati, ita illi summa pigritia prægravati. Sicut isti præcipuo robore solidati, ita illi sunt præcipua invaletudine debilitati. Sicut isti augusta libertate potiuntur, ita illi anxia servitute deprimuntur. Sicut isti immensa voluptate deliciantur, ita illi immensa miseria amaricantur. Sicut isti egregia sanitate vigent, ita illi infinita infirmitate deficient. Sicut isti de beata immortalitate triumphantes lætantur, ita illi de dolenda sua diuturnitate lamentantur. Sicut isti politi sunt splendore sapientiæ, ita illi obscurati sunt horrore insipientiæ. Si quid enim sciunt, ad augmentum doloris sciunt. Sicut istos dulcis amicitia copulat, ita illos amara inimicitia excruciat. Sicut isti concordem concordiam cum omni creatura habentes ab omni creatura glorificantur, ita illi cum omni creatura discordiam habentes ab omni creatura execrantur. Sicut isti summa potentia sublimantur, ita illi summa impotentia angustiantur... Sicut isti ineffabili gaudio jubilantes, ita illi mœrore sine fine ejulantes etc. — Nach *Thom. Aqu.* qu. 97, art. 4 ist in der Hölle die äusserste Finsterniss, nur so viel wird Licht gelassen, um das zu sehen, was die Seelen quälen soll. Das Feuer ist (nach art. 5 und 6) ein wirkliches, materielles Feuer, nur in einigen Dingen vom irdischen Feuer (doch nicht specifisch) verschieden. Es ist unter der Erde u. s. w. — Ausgeführte Schilderung der Höllenqualen s. bei *Dante.*

[8]) *Thom. Aqu.* qu. 98, art. 2: Pœnitere de peccato contingit dupliciter. Uno modo per se, alio modo per accidens. Per se quidem de peccato pœnitet, qui peccatum, in quantum est peccatum, abominatur. Per accidens vero, qui illud odit, ratione alicujus adjuncti, utpote pœnæ vel alicujus hujusmodi. Mali igitur non pœnitebunt, per se loquendo, de peccatis, quia voluntas malitiæ peccati in eis remanet: pœnitebunt autem per accidens, in quantum affligentur de pœna, quam pro peccato sustinent. (Also eine attritio sine contritione?)

[9]) A. a. O. art. 6: Post diem judicii erit ultima consummatio bonorum et malorum, ita quod nihil erit addendum ulterius de bono vel de malo. Vgl. *Lombard.* lib. IV, dist. 50 A.

[10]) Elucid. c. 80: Odium enim Dei habent.... odium habent Angelorum.... odium habent omnium Sanctorum.... odium a novo cœlo et a nova terra et ab omni creatura habent. Vgl. *Thom. Aqu.* a. a. O. art. 4: Tanta erit invidia in damnatis, quod etiam propinquorum gloriæ invidebunt, cum ipsi sint in summa miseria.... Sed tamen minus invident

propinquis, quam aliis, et major esset eorum pœna, si omnes propinqui damnarentur et alii salvarentur, quam si aliqui de suis propinquis salvarentur. (Beispiel des Lazarus.) Vgl. art. 5 in Beziehung auf den Hass gegen Gott. Gott kann zwar an sich nicht gehasst werden, aber wohl ratione effectuum.

[11]) *Lomb.* lib. IV, dist. 50 G. *Thom. Aqu.* qu. 94, art. 2. 3. Uebrigens sehen sie die Leiden der Verdammten mit an, während sie von diesen nicht können gesehen werden. *Lomb.* a. a. O. litt. E. *Thom. Aqu.* qu. 98, art. 9.

[12]) De div. nat. V, 29 p. 265: Diversas suppliciorum formas non localiter in quadam parte, veluti toto hujus visibilis creaturæ, et ut simpliciter dicam, neque intra diversitatem totius naturæ a Deo conditæ futuras esse credimus, et neque nunc esse, et nusquam et nunquam, sed in malarum voluntatum corruptarumque conscientiarum perversis motibus, tardaque pœnitentia et infructuosa, inque perversæ potestatis omnimoda subversione, sive humana sive angelica creatura. Vgl. c. 36, p. 288, §. 37. p. 294 u. and. Stellen mehr. *Frommüller* in Tüb. Zeitschr. 1830, 1 S. 84 ff. *). — Auch *Guibert v. Nogent* dachte ähnlich: de pignoribus Sanctorum (in Opp. ed. *d'Achery,* Par. 1651. fol.), lib. IV, c. 14 p. 363 (*Münscher, von Cölln* S. 96. 98).

[13]) Es ist ein frag, was in der hell brenn. Die meister sprechen gemeinlich, das thu eigner will. Aber ich sprich werlich, das *Nicht* in der helle brinnet. Und desz merckent ein gleichnisz. Man nem ein brinnenden Kolen, und leg jn uff mein hand, spreche ich, das der Kol mein hand brent, so thet ich jm gar unrecht. Sol aber ich eigenlich sprechen was mich brenn, das thut das *Nicht,* wann der Kol etwas inn hat, desz mein hand nit hat. Sehent, das selb *Nicht* brennt mich. Hett aber meyn hand in sich alles das der Kol ist und geleisten mag, so het sy feurs natur zumal. Der denn nem alles das feuer ye gebrante, unnd es uff mein hand schütte, das möchte mich nit gepeynigen. Zu gleicherweiss also sprich ich, wann gott und alle die die in dem angesicht gottes seind noch rechter seligkeit etwas innhaben, das die nit hant die von got gesundert seind, dasselb *Nicht* allein piniget die selen mer, die in der helle seind, denn eigen will oder kein feur. (Predigt auf den 1. Sonnt. nach Trin. bei *Schmidt,* Studien und Kritiken 1839. S. 722).

[14]) Wenn nicht der Bischof von Strassburg (bei *Mosh.* p. 257) ihnen die Behauptung, quod non est infernus nec purgatorium (vgl. §. 206, Note 9), aus Missverstand ihnen angedichtet hat, wie *Schmidt* a. a. O. vermuthet. Ebenso sollen sie gelehrt haben: quod nullus damnabitur nec Judæus, nec Sarazenus, quia, mortuo corpore, spiritus redibit ad Dominum.

---

*) An andern Stellen redet indessen *Erigena* auch wieder vom körperlichen Feuer und macht die Möglichkeit von einer beständigen Ausdauer in demselben anschaulich an der Natur des Asbests und des Salamanders, de præd. 17, 7. 19, 1. 4. *Ritter* VII, S. 282.

§. 210.

Ewigkeit der Höllenstrafen. Wiederbringung aller Dinge.

Die origenistische Idee von einer Wiederbringung aller Dinge wagte *Johannes Scotus Erigena,* gestützt auf die Allgemeinheit der Erlösung, anzudeuten, ohne darum die Ewigkeit der Höllenstrafen zu leugnen [1]). Diese Idee fand bei mystischen Secten Anklang [2]). Die katholische Kirche aber blieb einfach bei der Lehre von der Ewigkeit der Höllenstrafen [3]), wie solches die bündige *Dante*-sche Ueberschrift zur Hölle aufweist [4]), und auch die rechtgläubigen Mystiker versenkten sich mit dem unendlichen Schmerze einer gesteigerten Phantasie in dieses Immer und Immer [5]).

[1]) Die Ewigkeit der Höllenstrafen behauptet Erigena mit Augustin, de div. nat. V, 31 p. 270. Aber (sagt er) p. 272: Aliud est omnem malitiam generaliter in omni humana natura penitus aboleri, aliud phantasias ejus, malitiæ dico, in propria conscientia eorum quos in hac vita vitiaverat semper servari, eoque modo semper puniri. Vgl. V, 26 p. 255. 256. V, 27 p. 260: Divina siquidem bonitas consumet malitiam, æterna vita absorbet mortem, beatitudo miseriam .... nisi forte adhuc ambigis, dominum Jesum humanæ naturæ acceptorem et salvatorem non totam ipsam, sed quantulamcunque partem ejus accepisse et salvasse. *Frommüller* a. a. O. S. 86. 87.

[2]) Vgl. den vor. §. Note 14, und den über den Chiliasmus, §. 202.

[3]) *Thom. Aqu.* qu. 99.

[4]) Gesang III, Vs. 9: «Lasst, die ihr eingeht, jede Hoffnung fahren.»

[5]) *Suso* (Büchl. von der Weish. Cap. XI: von immerwährendem Weh der Hölle; bei *Diepenbrock* S. 289. 290; bei *Wackernagel* Sp. 879): «Ach Jammer und Noth, es muss doch immer währen. O Immer und Immer, was bist du? O Ende ohn' alles Ende! O Sterben ob allem Sterben, alle Stunde sterben und doch nimmer ersterben mögen! O Vater und Mutter und alles Lieb mit einander! Gott gnade euch immer und immer; denn wir sehen euch zu keinem Lieb nimmermehr; wir müssen doch immer von euch geschieden sein! O Scheiden, o immerwährendes Scheiden, wie thust du so weh! O Händeringen, o Griesgramen, Seufzen und Weinen, o immer Heulen und Rufen, und doch nimmer erhört werden!..... Wir begehrten (sagen die Verdammten) nichts anders, denn wäre ein Mühlstein so breit, als alles Erdreich, und um sich so gross, dass er den Himmel allenthalben berührte, und käme ein kleines Vöglein je über hunderttausend Jahre, und bisse ab dem Stein so gross, als der zehnte Theil ist eines Hirskörnleins, und aber über hunderttausend Jahre so viel, also dass es in zehnhunderttausend Jahren so viel ab dem Stein klaubte, als gross ein Hirskörnlein ist: wir Armen begehrten nichts anders, denn so des Steines ein Ende wäre, dass auch dann unsere Marter ein Ende hätte; und das mag nicht sein!» —

Zweiten Theiles zweite Hälfte.

Von der Reformation bis auf unsere Zeit.

Nihil tam simpliciter, tam plane dictum est, unde acuti homines non possint velut ex eadem cera mille formas ducere. Quid quod mediocris cujusdam diligentiæ est, si quis amat hanc varietatem, centones excerptis veterum interpretationibus consuere, quæ dissimillimæ sunt et de rebus maximis dissentiunt. Sed magis hoc agebam, ut quantum possem explicarem e dubitatione animos, quam ut plus quæstionum sererem.

PHIL. MELANCHTHON.



Vierte Periode.

Von der Reformation bis zum Aufblühen der Leibnitz-Wolfischen Philosophie in Deutschland, von 1517 bis um 1720.

Die Zeit der polemisch-kirchlichen Symbolik, oder der confessionellen Gegensätze.

A. Allgemeine Dogmengeschichte der vierten Periode.

§. 211.

Einleitung.

Ueber die Quellen und Werke zur Reformationsgeschichte vgl. *Hase* §. 315 ff. *Gieseler* III, 1 S. 1 ff.

Die Kirchenverbesserung des 16. Jahrhunderts war eben so wenig eine blos wissenschaftliche Dogmencorrection, als eine vom dogmatischen Grunde getrennte, blos auf die äusserlichen Lebensverhältnisse (auf Verfassung und Cultus) gerichtete Revolution: sie war *eine allseitige kirchliche Reformation auf dem Grunde des neu-*

erwachten evangelischen Glaubens in seinen praktisch-sittlichen Beziehungen. So wenig nun das Urchristenthum seinen Bekennern eine fertige Dogmatik bot, eben so wenig dachten die Wiederhersteller des reinen biblischen Christenthums in erster Linie an ein in sich abgeschlossenes System. Das Herz und die That des Herzens ging voran, und erst allmählig folgte die wissenschaftliche Verständigung. So wurde der aus sittlichem Antriebe hervorgegangene Widerspruch Luthers gegen Tezel, der sich zuerst in dem Anschlage der Thesen (31. Oct. 1517) kund gab, und der gleichzeitige Eifer Zwingli's gegen die Missbräuche der Kirche und die Gebrechen der Zeit das Signal zum weitern Kampfe. Durch den Angriff auf die Theorie des Ablasses wurde das scholastische Dogmensystem in seinem innersten Grunde erschüttert, und von da aus griff die Opposition gegen alles Schriftwidrige, das in die Kirche und die Kirchenlehre eingedrungen, von selbst weiter um sich, freilich mit grösserer oder geringerer Consequenz.

«*Principienfragen lagen überhaupt nicht im Geist und Gedanken jener Zeit.*» *Baumg.-Crus.* Comp. I, S. 326. «*So wenig als gemeiner Ordensneid, eben so wenig trieb gelehrte Eitelkeit, ja irgendwelches auch noch so edle Interesse des blos theoretischen Geistes Luthern auf die Bahn des Reformators. Luther wurde Reformator, weil er im Beichtstuhl den geistlichen Nothstand des Volkes kennen gelernt hatte.... Es war ein herzliches Erbarmen mit den Einfältigen und Schlichten, die er der Priesterwillkür preisgegeben und um die höchsten Lebensgüter betrogen sah.*» Der deutsche Protestantismus, seine Vergangenheit und seine heutigen Lebensfragen, Frankf. 1847. S. 15.

§. 212.

Die Principien des Protestantismus.

**M. Göbel,* die religiöse Eigenthümlichkeit der lutherischen und der reformirten Kirche, Bonn 1837. **D. Schenkel,* das Wesen des Protestantismus aus den Quellen des Reformationszeitalters dargestellt. 1r Bd. Schaffh. 1846. 2r Bd. 1847.

Von den eigenen Erfahrungen des Herzens und des Lebens aus gelangte Luther auf das *materielle* Princip

des Protestantismus, die Rechtfertigung durch den Glauben, aus dem die ganze übrige Entwicklung des protestantischen Lehrbegriffs zu begreifen ist. Mit diesem hängt zusammen das sich Losreissen von der Autorität der Kirche und die Unterwerfung unter die Autorität der *Schrift*, oder das *formelle* Princip. Beide gehören zusammen [1]), und wenn auch die Beobachtung, dass die durch Luther angeregte und geleitete Reformation in Deutschland sich überwiegend an das erste, die zwingli'sche (später calvinische, reformirte) in der Schweiz sich überwiegend an das zweite Princip anschloss, bedingungsweise ihre Richtigkeit hat [2]), so kann doch die Verschiedenheit der beiden innerhalb des Protestantismus entstandenen Richtungen nicht hinreichend aus diesem verschiedenen Verhältniss erklärt werden [3]).

[1]) Vgl. *A. Schweizer*, Glaubenslehre der evang.-ref. Kirche, Zürich 1844. Bd. I, S. 3. *Baur*, Lehrb. S. 198 ff.

[2]) *M. Göbel* a. a. O. Vgl. *Ullmann*, theolog. Stud. und Krit. 1843. S. 756 ff.

[3]) *Schweizer* a. a. O. S. 35. 38. 40 ff. *Schenkel* a. a. O. Bd. I, S. 11. *Ebrard*, Lehre vom Abendmahl II, S. 25 ff. — Der Unterschied beider Richtungen ist auch dahin gefasst worden, dass die eine (die lutherische) überwiegend den Judaismus, die andere (die reformirte) überwiegend den Paganismus der alten Kirche bekämpft habe, vgl. *Herzog*, in Tholucks litter. Anzeiger 1833, Nr. 54 f.; *Schweizer* a. a. O. S. 15. Doch lässt sich auch dies nicht unbedingt durchführen. Nach *Schweizer* a. a. O. soll das Eigenthümliche der ref. Richtung in dem Festhalten an der absoluten Gottesidee, im Festhalten gegen alle Creaturvergötterung bestehen, während der Schwerpunkt des Lutherthums auf dem anthropologischen Gebiet zu suchen wäre. Nach *Ebrard* a. a. O. S. 27 ist das materielle Princip der Rechtfertigung aus dem Glauben beiden gemeinsam, und der Unterschied besteht nur darin, dass Luther diese Rechtfertigung (subjectiv) im Gegensatz zu den Werken, Zwingli dieselbe (objectiv) im Gegensatz gegen menschliche Mittlerschaft und Versöhnung hervorhebt. — So viel ist gewiss, dass keine rein principielle Verschiedenheit zwischen lutherischer und zwingli'scher Reformation nachgewiesen werden kann, wohl aber ein verschiedenes Mischungsverhältniss der äussern und innern Bedingungen, unter denen die Principien sich feststellten und modificirten.

§. 213.

Verhältniss der Dogmengeschichte dieser Periode zu der frühern. (Symbolik.)

Vgl. Bd. I, §. 4.

Bei dem Hervortreten dieser neuen, in den ganzen Entwicklungsgang der Kirche eingreifenden Verhältnisse, bei dem Zerfallen der bisherigen Christenheit in die zwei grossen Hälften des *Protestantismus* und des *Katholicismus,* bei der frühzeitig eingetretenen Spaltung des erstern in Lutheraner und Reformirte, und bei der noch immer andauernden Spaltung zwischen der römisch-katholischen und griechisch-orthodoxen Kirche tritt für die Dogmengeschichte sofort die Nothwendigkeit ein, die dogmatische Entwicklung dieser grössern Kirchenparteien gesondert, jedoch in ihrem gegenseitigen Verhältniss zu einander zu betrachten, wobei noch überdies die Berücksichtigung auch derjenigen Religionsparteien gefordert werden muss, die in der gährenden Zeit auftauchten ohne einer der genannten grössern Gemeinschaften sich anzuschliessen, vielmehr zu einer jeden derselben in Opposition traten, und auch wieder von einer jeden als häretisch betrachtet wurden. Und hier ist denn eben der Moment, wo der Fluss der Dogmengeschichte theilweise in die Symbolik sich ausbreitet.

I. Die lutherische Kirche.

§. 214.

Luther und Melanchthon.

**G. Pfizer,* Leben Luthers, Stuttg. 1836. (Nebst den übrigen ältern und neuern Biographien, bei *Hase, Gieseler* u. a. aufgeführt.) **F. Galle,* Versuch einer Charakteristik Melanchthons als Theologen, und einer Entwicklung seines Lehrbegriffs, Halle 1840.

Während *Dr. Martin Luther* mehr durch seine grossartige persönliche Erscheinung und den heroischen Gang

seines Schicksals [1]), durch den Anschlag der Thesen [2]), durch Predigten und Schrifterklärung [3]), durch Disputationen und kühne Streitschriften [4]), durch vielfache Briefe und Sendschreiben, Gutachten und Bedenken [5]), durch den Umgang und Verkehr mit Leuten aus allen Ständen, durch kernhafte Lieder und Sprüche [6]), vor allem auch durch Uebersetzung der h. Schrift ins Deutsche [7]) der Reformator der deutschen Kirche *κατ' ἐξοχήν* wurde und eben dadurch der Reformator eines grossen Theils der Kirche überhaupt, so blieb es dem gelehrtern und ruhigern *Mag. Philipp Melanchthon* vorbehalten, den gewaltigen Strom des neuerwachten Glaubenslebens in die wissenschaftlich begrenzte Bahn zu leiten. Von ihm haben wir ausser manchen andern schätzbaren theolog. Schriften das erste dogmatische Compendium der protestantischen Kirche (loci communes s. theologici), welches die Grundlage zu weitern Bearbeitungen bildete [8]).

[1]) Geb. 10. Nov. 1483 zu Eisleben, 1507 Augustinermönch zu Erfurt, seit 1508 in Wittenberg, lehrt Philos. und dann Theologie, reist 1510 nach Rom, wird 1512 Doctor der Theologie. — Anschlag der Thesen d. 31. Oct. 1517 — Citation nach Rom — Luther erscheint vor Cajetan in Augsburg Oct. 1518 — Unterredung mit Miltitz — Streit mit Eck, Wimpina u. a. — Leipziger Disputation Juni 1519 — L. wird 1520 in den Bann gethan — Verbrennung der Bulle und des päpstlichen Rechts Dec. 1520 — Reichstag zu Worms unter Kaiser Karl V. und Verantwortung L.'s daselbst (Apr. 1521) — Achtserklärung gegen L. und Aufenthalt dess. auf der Wartburg (Mai 1521 bis März 1522) — L. tritt gegen die Zwickauer Propheten auf. — Weitere Verbreitung der Ref. in Deutschland von Wittenberg aus — Bauernkrieg, Sacramentsstreit, Luthers Verheirathung (1524—1525) — Kirchenvisitation 1527 — Augsburg. Reichstag 1530 — Luther in Coburg — Zeit mannigfacher Leiden und Anfechtungen, † 18. Febr. 1546. — Ueber die Ausgaben seiner sämmtlichen Werke: die Wittenberger 12 deutsche Bde. (1539—1559) und 7 lat. (1545—1558) — die Jenaer 8 deutsche Bde. (1555—1558) und 4 lat. (1556—1558), dazu 2 Suppl.-Bde. von *Aurifaber,* Eisl. 1564. 1565 — die Altenburger 10 deutsche Bde. (1661—1664) — die Leipziger 22 Bde. (1729—1740) — die Hallische von *Walch* 24 Thle. (1740—1753) s. *Gieseler* III, 1 S. 3, und *H. V. Rotermund,* Verzeichniss der verschiedenen Ausgaben der sämmtl. Schriften Luthers, Bremen 1813. 8. — Luther hat keine Dogmatik geschrieben, aber aus seinen

Schriften haben Andere ein lutherisches System zusammengetragen. So *Heinr. Majus*, Prof. zu Giessen: Lutheri Theologia pura et sincera, ex viri divini scriptis universis, maxime tamen latinis, per omnes fidei articulos digesta et concinnata, Francof. ad M. 1709 (mit Suppl.). Aehnliche Arbeiten von *Timoth. Kirchner, Andr. Musculus, Theodos. Fabricius, Michael Neander* (Theologia Megalandri Lutheri, Eisl. 1587. 12), *Elias Veiel*, s. *Semler* Einl. zu Baumgartens Glaubensl. Bd. II, S. 146. *Heinrich*, Gesch. der Lehrarten u. s. w. S. 248.

[2]) Mitgetheilt in *Löschers* Reformationsacten I, S. 438; *H. v. d. Hardt,* hist. reform. litt. P. IV, p. 16. Vgl. *Gieseler* a. a. O. S. 24, wo die hauptsächlichsten Thesen abgedruckt sind.

[3]) Ueber deren verschiedene Sammlungen (Kirchen- und Hauspostill u. s. w.) s. *Lentz*, Gesch. der christl. Homiletik II, S. 22. 23. — Auch seine exegetischen Commentare (wie der über den Brief an die Galater 1535. 1538) geben Beiträge zur Dogmengeschichte.

[4]) Die einzelnen Streitschriften sowohl gegen die Anhänger und Vertheidiger der alten, als gegen die vermeintlichen und wirklichen Verfälscher der neuen Lehre, wie auch die Acten gehaltener Disputationen werden in der spec. DG. an ihrem Orte angeführt werden.

[5]) Briefe, Sendschreiben und Bedenken, herausgeg. von *de Wette*, 5 Bde. Berlin 1825—1828. (Vgl. zu Note 1 die bei de Wette vorangeschickte Zeittafel.)

[6]) *Gebauer*, Luther als Kirchenliederdichter, Leipz. 1828 u. die Ausg. von *Winterfeld*, 1840. Die Sprüche sind grossentheils in den von *Aurifaber* herausgeg. Tischreden gesammelt, bedürfen aber der Sichtung.

[7]) Auf der Wartburg begonnen und das N. T. 1522 vollendet; 1534 erschien zuerst die ganze Bibel verdeutscht bei Hans Lufft in Wittenb. (zu vgl. die Ausg. von 1541. 1545). Ueber das Weitere s. *G. W. Panzer*, Entwurf einer vollständ. Geschichte der Bibelübersetzung Dr. M. Luthers, Nürnb. 1783. 8. und die übrigen Schriften über diesen Gegenstand von *Marheineke, Weidemann, Lücke, Schott, Grotefend, Mann* (Stuttg. 1835), *Gieseler* a. a. O. S. 109. 110.

[8]) *Schwarzerd*, geb. d. 16. Febr. 1497 zu Bretten in der Pfalz, lehrt zu Wittenberg — Præceptor Germaniæ. — Aus seinen Vorträgen über den Brief Pauli an die Römer erwuchsen allmählig seine Loci communes rerum theologicarum seu hypotyposes theologicæ, 1521 in 4. und in demselben Jahre in kl. 8., hernach bei seinem Leben über 60-, und überhaupt über 100mal aufgelegt. Sie wurden öfter überarbeitet, und führten vom J. 1550 an den Titel: Loci præcipui theologici. Vgl. *Herm. v. d. Hardt*, hist. reform. litter. P. IV, p. 30 sqq. Neueste Ausgabe von **Augusti*, Lips. 1821. Luther (de servo arb.) nannte das Buch invictum libellum, non solum immortalitate, sed canone etiam ecclesiastico dignum; vgl. die Stelle aus den Tischreden bei *Galle* S. 20, u. *Strobel*, Litterargesch. von Ph. M. locis theologicis, Altdorf u. Nürnb. 1776. 8. Ueber andere dogmatische und polemische Schriften Melanchthons s. *Heinrich* S. 268 ff. *Galle* a. a. O. Corpus Reformatorum T. I—III.

§. 215.

Die symbolischen Bücher der lutherischen Kirche.

(Vgl. die Litt. Bd. I, §. 13 S. 18, und §. 16 S. 26. 27.)

Melanchthon war es denn auch, der als das auserwählte Organ der jungen protestantischen Gemeinde die zuvor in Gemeinschaft mit Luther und andern Theologen entworfenen Glaubenssätze derselben bündig, klar und so mild als möglich in ein Bekenntniss vereinigte, das von der feierlichen Uebergabe auf dem Reichstage zu Augsburg (1530) den Namen der *Augsburger Confession* führt [1]. An dieses erste symbolische Buch der lutherischen Kirche schloss sich, durch die Confutation der Gegner hervorgerufen [2], bald das zweite an, die *Apologie der Confession*, von demselben Verfasser, und zwar von ihm allein [3]. Späterhin und schon kecker trat Luther auf in den *Schmalkaldischen Artikeln* (1536. 1537) [4]. Damit war die Reihe der nach aussen gerichteten officiellen Wehr- und Schutzschriften so viel als geschlossen [5]. Um aber auch der protestantischen Kirche nach innenzu einen bestimmten dogmatischen Halt zu geben, wurden die beiden *Katechismen Luthers* als normgebende Lehrbücher in die Sammlung der öffentlichen Bekenntnissschriften mit aufgenommen [6], und als endlich innerhalb der lutherischen Kirche selbst über die Grundlehren des Protestantismus vielfache und heftige Streitigkeiten entstanden waren [7], wurde zuletzt, nach mancherlei vergeblichen Friedensversuchen, die *Concordienformel* aufgestellt (1577), in welcher die innerhalb der evangelischen Kirche entstandenen Gegensätze berücksichtigt und so gut als möglich ausgeglichen wurden [8]. Alle diese Bücher wurden nun in einen symbolischen Kanon vereinigt (1580), der das *Concordienbuch* heisst, und auf welchen Kanon am Ende eben so

förmliche und feierliche Verpflichtungen stattfanden, als auf den der heiligen Schrift selbst [9]).

[1]) Confessio Augustana, auf der Grundlage der 17 Torgauer (Schwabacher) Artikel (im Auftrag des Churfürsten von Luther, Jonas, Bugenhagen und Melanchthon verfasst); deutsch u. lateinisch, Originalausg. 1530 bei G. Rhaw (neuer Abdr. von *Winer* 1825, von *Tittmann* 1830, *Twesten* 1840, *Francke* 1846). Sie besteht aus 28 Artikeln, wovon die 21 ersten die Hauptsätze des Glaubens (Articuli fidei præcipui) mit Beziehung auf die kath. Kirchenlehre, aber in gemässigtem Tone darstellen, die 7 letztern die abusus mutatos abhandeln. Ueber das Weitere (Litterarische) s. *Winer,* comp. Darst. S. 13 (ält. Aufl.); *Gieseler* S. 243 ff. Manche Specialitäten über deren Abfassung und die gehobene Stimmung der Confessoren bei *Rotermund,* Gesch. des Reichstags in Augsburg, Hannover 1829. Ueber das Kritische: *Weber,* Gesch. der Augsburg. Conf. Frankf. 1783. 1784. II. *Förstemann,* Urkundenbuch, Halle 1833. 1835. *A. G. Rudelbach,* histor.-krit. Einl. in die Augsb. Conf. Dresden 1841.

[2]) Von einer Commission kath. Theologen (unter ihnen *Eck* u. *Faber*). Sie wurde deutsch am 3. Aug. 1530 auf dem Reichstag verlesen, jedoch den evangelischen Ständen nicht schriftlich mitgetheilt; erst später kam eine Abschrift dem Melanchthon in die Hände; abgedr. bei *Hase,* libr. symb. p. LXXVI sqq. (ält. Aufl.).

[3]) Der erste Entwurf ward ohne Vorlage der gegnerischen Schrift aus dem Gedächtniss niedergeschrieben und den 22. Sept. 1530 dem Kaiser überreicht, dann (nachdem dem Melanchthon die Schrift zu Gesichte gekommen) wieder überarbeitet, und 1531 lat. und deutsch mit der Augsb. Conf. herausgegeben. Die Apologie folgt dem Gange der Confess., doch werden die Artikel auf 16 reducirt. «*Dem Gehalte nach nimmt dieses Werk unter den Symbolen der lutherischen Kirche ohne Widerrede den ersten Platz ein.*» *Winer* S. 15. Schon *Ernesti* nannte es «*ein rechtes Meisterstück in Ansehung der Art zu beweisen ex dictis Scripturæ, ex natura rerum und consensu patrum* etc.» neue theolog. Bibl. Bd. II, S. 413. — Ausg. von *Lücke,* lat. u. deutsch, Berl. 1818.

[4]) Deutsch aufgesetzt, um auf dem von Paul III. ausgeschriebenen Concil (1536) überreicht zu werden, unterschrieben auf dem Convente zu Schmalkalden (daher ihr Name) im Febr. 1537, zuerst deutsch erschienen Wittenb. 1538 (neu edirt aus einer Heidelb. Handschrift von Dr. *Ph. Marheineke,* Berlin 1817. 4.). Das Werk zerfällt in 3 Abtheilungen: 1. de summis articulis divinæ majestatis; 2. de summis articulis, qui officium et opus Jesu Christi s. redemtionem nostram concernunt; 3. articuli, de quibus agere potuerimus cum doctis et prudentibus viris vel etiam inter nos ipsos (später angehängt eine Abh. Melanchthons: de potestate et primatu papæ). — Das Verhältniss des Polemischen zum Irenischen ist hier ein anderes, als in der Augsb. Conf. Hier überwiegt das erstere.

[5]) Ueber den wohl zu beachtenden Unterschied von symb. Schriften, die nach *aussen,* und solchen, die nach *innen* gerichtet sind, s.

Schleiermacher, über den eigenthümlichen Werth und das Ansehen symbolischer Bücher, in dem Ref.-Almanach, 2. Jahrg. 1819, S. 235 ff.

[6]) Im Jahre 1529 schrieb Luther sowohl den Catechismus major (für die Geistlichen und Lehrer), als den Catech. minor (für Volk u. Jugend), nach den sogen. 5 Hauptstücken, nicht um der Kirche eine Lehrnorm aufzudringen, sondern um einem praktischen Bedürfnisse abzuhelfen. Ueber die Ausgaben, Beilagen u. s. w. s. *Winer* a. a. O. S. 16. **Augusti,* Einl. in die beiden Hauptkatechismen der evangel. Kirche, Elberf. 1824. *C. F. Illgen,* memoria utriusque Catech. Lutheri, Lips. 1828—1830. 4 Progr. 4.

[7]) Unter ihnen treten besonders heraus:

1. *der antinomistische Streit,* noch zu Lebzeiten Luthers durch *Joh. Agricola* (von Eisleben) erregt (seit 1536 Prof. in Wittenberg). Vgl. *Elwert,* de Antinomia J. Agricolæ Islebii, Tur. 1836.
2. *der adiaphoristische Streit,* durch das Leipziger Interim (vom J. 1548) hervorgerufen; woraus sich ein fortdauernder Gegensatz der mildern (philippistischen) und der strengern (orthodox-lutherischen) Ansicht entwickelte, die erstere durch Wittenberg, die letztere durch Jena repräsentirt. Dieser Gegensatz tritt scharf hervor in dem
3. *Streit* zwischen *Georg Major* und *Nic. Amsdorf* über die Nothwendigkeit der guten Werke zur Seligkeit, oder die Schädlichkeit derselben (um 1559 ff.), womit wieder zusammenhingen:
4. *der synergistische Streit* über das Verhältniss der menschlichen Freiheit zur Gnade, angeregt 1555 durch *Joh. Pfeffingers* (zu Leipzig) Schrift: de libero arbitrio, gegen welche *Amsdorf* auftrat; und
5. *der Streit* zwischen *Victorin Strigel* (zu Jena) und *Matthias Flacius* über das Wesen der Erbsünde (seit 1560, Weimarer Disputation 1561). — Gleichzeitig mit diesen sächs. Streitigkeiten regt sich in Preussen
6. *der osiandrische Streit* zwischen *Andreas Osiander* (zu Königsberg) auf der einen, und *Joach. Mörlin, Franz Stancarus* u. a. auf der andern Seite: über das Verhältniss der Rechtfertigung zur Heiligung (und über das eigentliche Moment der Erlösung); vgl. Tholucks litt. Anzeiger 1833. Nr. 54 f.
7. *der* (kryptocalvinistische) *Streit* über das Abendmahl: *a)* in der Pfalz zwischen *W. Klebitz* und *Tileman Hesshus* (1559), der erst die Absetzung beider Prediger, dann aber den Uebertritt des Churfürsten Friedrich III. von der Pfalz zur reformirten Kirche zur Folge hatte; *b)* in Bremen zwischen *Albrecht Hardenberg* und besagtem *Hesshus* (1561) mit den weitern Folgen; *c)* in Sachsen selbst, wo Melanchthons Schwiegersohn, Caspar Peucer, nebst Crell u. a. den Churfürsten August für die calvinische Fassung so lange zu gewinnen wussten (Consensus Dresdensis), bis derselbe, durch die offener heraustretende Exegesis perspicua controversiæ de cœna Domini enttäuscht, die Kryptocalvinisten blutig verfolgte, und Anstalten zur Wiederherstellung lutherischer Orthodoxie traf.

(Ueber alle diese Streitigkeiten ist die Kirchen- und Reformationsgeschichte zu vergleichen, sowie die bekannten Werke von *Walch, Planck* u. s. w. Die Würdigung derselben in der spec. DG.)

[8]) Auf dem Grunde der in Torgau (1576) abgefassten Artikel (Torgisches Buch) ward die Formel im Kloster Bergen bei Magdeburg (1577) von dem würtemberg. Kanzler *Jacob Andreä* (Schmidlin) und den sächsischen Theologen *Martin Chemnitz, Nicolaus Selnekker, David Chytræus, Andreas Musculus, Christoph Körner* ausgearbeitet (das Bergische Buch), und erlangte in Sachsen und andern Ländern und Städten symbolisches Ansehen, während sie anderwärts (in Hessen, Anhalt, Pommern und in mehrern freien Städten) Widerstand fand. Auch in Brandenburg und der Oberpfalz, wo sie schon angenommen war, verlor sie wieder ihr Ansehen. — Das Buch zerfällt in zwei Haupttheile: 1. die (kürzere) Epitome; 2. die (ausführlichere) solida declaratio. — Sie erschien ursprünglich deutsch, und wurde von *L. Osiander* ins Lateinische übersetzt. Vgl. *Nic. Anton,* Geschichte der Concordienformel, Lpz. 1779. II. 8. *Planck* VI.

[9]) «Concordia, christliche, wiederholte, einmüthige Bekenntniss nachgenannter Churfürsten, Fürsten und Stände Augsburgischer Confession und derselben zu Ende des Buchs unterschriebenen Theologen Lehre und Glaubens, mit angehefter, in Gottes Wort, als der einigen Richtschnur wohlgegründeter Erklärung etlicher Artikel, bei welchen nach Dr. Martin Luthers seligen Absterben Disputation und Streit vorgefallen. Aus einhelliger Vergleichung und Befehl obgedachter Churfürsten, Fürsten und Stände derselben Landen, Kirchen, Schulen und Nachkommen zum Unterricht und Warnung in Druck verfertigt.» Dresden 1580. fol.

§. 216.

Die lutherische Dogmatik.

Buddei Isagoge (Lips. 1727) I, p. 387 sqq. *Walchii* bibl. theol. selecta I, p. 33 sqq. *Semler,* Einl. in die dogmat. Gottesgelehrsamkeit (vor Baumgartens Glaubensl. Bd. II. III). *Heinrich,* Geschichte der Lehrarten u. s. w. S. 271 ff. *De Wette,* Dogmatik der prot. Kirche, 3. Aufl. S. 17 ff.

Nach dem Vorgange Melanchthons gaben *Martin Chemnitz* [1]), *Victorin Strigel* [2]), *Nicolaus Selnekker* [3]), sodann in streng lutherischem Sinne und im Anschluss an die Concordienformel: *Leonhard Hutter* [4]), *Johann Gerhard* [5]), *Matthias Haffenreffer* [6]) u. a. Lehrbücher der Dogmatik, meist unter dem Titel loci theologici und nach der synthetischen Methode [7]) heraus. Nachdem aber einmal *Georg Calixt* [8]) die Moral von der Dogmatik getrennt und in diese die analytische Methode [9]) eingeführt hatte, folgten ihm in letzterer Beziehung mehr

oder weniger *Joh. Hülsemann* [10]), *Joh. Conr. Dannhauer* [11]), *Abraham Calov* [12]), *Joh. Fr. König* [13]), *Joh. Andr. Quenstedt* [14]), *Joh. Wilh. Baier* [15]) u. a. Diese Dogmatiker lassen sich in mehrfacher Hinsicht den Scholastikern der vorigen Periode vergleichen, und zwar so, dass auch hier wie dort mannigfache Modificationen und Uebergänge sich nachweisen lassen [16]).

[1]) Geb. den 9. Nov. 1522 zu Treuenbriezen, der gelehrteste unter den Schülern Melanchthons, über dessen loci er zu Wittenberg las. Er war mit thätig bei Abfassung der Form. Conc. (vgl. den vor. §.) und bei der Braunschweigischen Reformation, † 1586. Schrieb: Loci theol. Editi op. et stud. *Polycarpi Lyseri* (Leyser), Fcf. 1591. 4. Ib. 1599. 1604. III. 8. Viteberg. 1615. 1623. 1690. fol. «*Diese Commentarien sind mit vieler Gelehrsamkeit geschrieben.... Genauigkeit und Deutlichkeit in der Bestimmung der Dogmen, reifes Urtheil, kluge Wahl der Sachen und Beweise, Ordnung im Vortrage leuchten überall durch.*» *Heinrich* S. 274. — Examen Concilii Tridentini, Fcf. 1615. 1707. Ueber andere dogmat. Schriften des Verfs. s. *Heinrich* S. 276.

[2]) Geb. 1524 zu Kaufbeuren, 1548 Prof. der Theol. zu Jena. Ueber den Streit mit Flacius s. den vorigen §., † 1569 zu Heidelberg im Exil. Schrieb: Loci theolog. Editi lab. et stud. *Christ. Pezelii*, Neap. Nemet. (Neustadt an der Hardt) 1582—1585. II. 4. «*In manchen Abhandlungen ist er so gründlich und erbaulich, dass ich nicht weiss, ob ihm ein damaliger Lehrer darin kann vorgezogen werden.*» *Semler* zu Baumg. II, S. 158. Das Buch ist selten. Vgl. *Otto*, de Victorino Strigelio, liberioris mentis in ecclesia Lutheria vindice, Jen. 1843. 8.

[3]) Geb. 1530 zu Hersbruck in Franken, stud. in Wittenberg, war Hofprediger zu Dresden, Prof. der Theol. zu Jena und Leipzig, Sup. zu Wolfenbüttel u. s. w., † 1592. Mitarbeiter an der Concordien-Formel. Schrieb: Institutt. christ. relig. Partes III. Francof. 1573. 1579. 8. Es ist das erste dogmat. Lehrb. der luther. Kirche, welches sogenannte Prolegomena hat (über Schrift, Offenbarung u. s. w.).

[4]) Geb. 1563 zu Nellingen im Ulmischen. Schrieb: Lutherus redivivus. Vertheidigte die Conc.-Formel (concordia concors. Viteb. 1614. fol.) gegen Hospinian (concordia discors. Tig. 1607. fol.). Verfasste auf Befehl Churf. Christians II. von Sachsen: Compendium locorum theol. ex Sacra Script. et libro concord. collat. Viteb. 1610. — Loci communes theol. ex sacris litteris diligenter eruti, veterum patrum testimoniis passim roborati et conformati ad meth. locc. Mel. Viteb. 1619. 1653. 1661. fol.

[5]) Geb. 1582 zu Quedlinburg, zuletzt Prof. in Jena, † 17. Aug. 1637. Schrieb: Loci theolog. cum pro adstruenda veritate, tum pro destruenda quorumvis contradicentium falsitate, per theses nervose, solide et copiose explicati, Jenæ 1610—1625. IX Voll. 4. Denuo edidit variique gen. obss. adjec. *J. Fr. Cotta*, T. I—XX. Tub. 1762—1789. 4. — Exe-

gesis s. uberior explicatio articulorum de Scriptura S. de Deo et de persona Christi in Tomo I. Locorum (*Cotta* T. II. III.). — *J. E. Gerhard,* Isagoge loc. theol. in qua ea, quæ in IX Tomis uberius sunt exposita, in compendium redacta, Jen. 1658. Vgl. *Heinrich* S. 314 ff. *Semler* S. 72 ff.

[6]) Geb. 1561, † 1619 als Propst zu Stuttgart. Schrieb: Loci theol. Tub. 1601 u. ö. — Zu den übrigen lutherischen Dogmatikern dieser Zeit gehören noch: *Jac. Heerbrand* (compend. theolog. Tubing. 1573), *Erasmus Brochmand* (universæ theologiæ systema etc. Hafniæ 1633. II Tom. 4.), *Bircherod, Friedlieb* u. a.; siehe *Semler* S. 71. 80. *Heinrich* S. 283. 328. Ueber das Wiedereindringen der scholastischen Philosophie in die Dogmatik dieser Zeit, besonders des Formalismus, siehe *Heinrich* S. 310 ff.

[7]) Die synthetische Methode geht von dem obersten Princip, Gott, aus und schreitet von da fort zum Menschen, zu Christo, zur Heilslehre, bis sie bei dem Endziel aller Dinge anlangt.

[8]) Hier blos zu nennen: Apparatus in theol. stud. ed. *F. U. Calixt.* Helmst. 1656. 1661. Epitome theol. Gosl. 1619, ed. *Gerh. Titius* 1666. Epit. theol. mor. Helmst. 1634. Das Weitere unten §. 218. Ueber seine analyt. Methode s. *Heinrich* S. 330. 331.

[9]) Die analytische Methode beginnt mit dem Zweck aller Theologie, der Seligkeit (Finalmethode), und schlägt also den umgekehrten Weg der synthetischen ein. Ueber andere complicirte Methoden s. *Hase,* Hutter. rediv. p. 41 sqq.

[10]) Geb. 1602 zu Esens in Ostfriesland, bekleidete mehrere sächsische Stellen, † 1661 als Sup. zu Meissen. Schrieb: Breviarium theologicum, Viteb. 1640. 8. — Extensio breviarii theol. Lips. 1648. 1655. (*Valent. Alberti,* Brev. theol. Hülsemanni enucl. et auct. Lips. 1687. 4.) Die Gegner nannten seinen Stil: stilum barbarum, scholasticum, holcoticum, scoticum ac tenebrosum, s. *Scherzeri* Prolegg. b. *Heinrich* S. 333.

[11]) Der Lehrer Speners, geb. 1603 zu Köndringen (Markgrafschaft Baden-Hochberg), Prof. der Theol. zu Strassb., † 1666, «*besonders anregend durch seine gründlichen und freiern exegetischen Vorlesungen.*» *Hossbach* (Spener I, S. 17). D. verfasste eine Hodosophia christ. s. theol. posit. in methodum redacta, Argent. 1649. 1666. 8. Lips. 1713. 4. Spener brachte sie in Tabellen, Fcf. 1690. 4. Ueber die sogenannte Phänomenmethode (symbolisch-allegor. Darstellung des Menschen unter dem Bilde eines Wanderers u. s. w.) s. *Hossbach* a. a. O. S. 23. *Semler* S. 85. *Heinrich* S. 334. — Ausserdem eine Christosophia, 1638. Mysteriosophia, 1646.

[12]) Geb. 1612 zu Morungen, † als Sup. zu Wittenberg 1686. Sein tägliches Gebet: Imple me, Deus, odio hæreticorum! — Schrieb: Systema locorum theol. e sacra potiss. Script. et antiquitate, nec non adversariorum confessione doctrinam, praxin et controversiarum fidei cum veterum tum imprimis recentiorum pertractationem luculentam exhibens. Viteb. 1655—1677. 12 Voll. 4. — Theol. positiva per definitiones, causas, adfectiones et distinctiones locos theol. universos... proponens, ceu compendium system. theol. Viteb. 1682. 8.

[13]) Geb. 1619 zu Dresden, † als Prof. der Theol. zu Rostock 1664. Schrieb: Theologia positiva acroamatica synoptice tractata, Rostoch.

1664 u. ö. 8., verm. in *J. Casp. Haferungi* colleg. thet. Viteb. 1737. 8. — nach *Buddeus* (Isag. p. 399) ein blosses Skelet der Dogmatik, ohne Saft und Kraft.

[14]) Geb. 1617 zu Quedlinburg, † zu Wittenb. 1688 als Prof. der Theol. Schrieb: Theologia didactico-polemica s. systema theol. in duas sectiones... divisum. Viteb. 1685 u. 1696. Lips. 1702. 1715. fol. Vgl. *Semler* S. 103 ff.

[15]) Geb. 1647 zu Nürnberg, † als Sup. zu Weimar 1695. Schrieb ein Compendium theol. positivæ, Jen. 1686. 8., verm. 1691 u. ö., ed. *Reusch* 1757. Das Werk ist aus des *Joh. Musæus* († 1681 zu Jena) Einleit. in die Glaubenslehre (1679) u. dessen kleinern dogmat. Schriften entstanden. — Ueber die weitere analyt. Methode überhaupt s. *Heinrich* S. 348 ff.

[16]) Wie z. B. bei den Victorinern ein Uebergang zur Mystik sich zeigt, so wussten auch *Joh. Gerhard*, *Dannhauer* u. a. das praktisch-fromme und gemüthliche Element mit dem streng wissenschaftlichen zu verbinden.

§. 217.

Die lutherische Mystik, Theosophie und Asketik.

Gleichwie nun der mittelalterlichen Scholastik die Mystik das Gegengewicht gehalten, so that sich auch in der lutherischen Kirche neben der neuscholastischen eine mystische Richtung als Vertreterin der tiefern praktisch-religiösen Interessen auf. Wie nun aber dort die sectirerische Mystik von der zu unterscheiden war, die sich mehr an die Kirchenlehre anschloss (wenn auch dieselbe durch innerliche Auffassung vergeistigend und mitunter idealisirend), so sind auch hier diese beiden Richtungen möglichst auseinanderzuhalten. Schon zu Luthers Lebzeiten hatten *Joh. Caspar Schwenkfeld* [1]) und *Sebastian Franck* [2]) in ähnlicher Weise wie die Zwickauer Propheten und die Wiedertäufer [3]) die Starrheit des Buchstabens zu brechen gesucht, und ihr eine phantastich ausschweifende Geistestheologie entgegengesetzt. Späterhin wirkten die mystisch-theosophischen Schriften des *Theophrastus Paracelsus* [4]), *Valentin Weigel* [5]) und *Jakob Böhm* [6]) bald in einer wohlthätig aufregenden, bald aber auch in einer die Gemüther verwirrenden,

den kirchlichen Verband gefährdenden Richtung; während dagegen der besonnenere *Joh. Arnd*[7]) und seine Nachfolger[8]) das «*wahre Christenthum*» wieder ins Leben einzuführen und das im Begriff Erstorbene auf dem Wege gottseliger Gesinnung und frommer Uebung zu erwecken sich anschickten. — *J. Gottfr. Arnold* nahm sich aus Vorliebe für die Mystik der häretischen Secten an, im Gegensatz gegen die verdammenden Urtheile, die ihnen von orthodoxer Seite her zu Theil wurden[9]).

[1]) Luther nannte ihn Stenkfeld. Er war geb. 1490 zu Ossigk in Schlesien, † 1561. Ueber ihn und seinen Freund Val. Krautwald s. *Planck* V, 1 S. 89 ff. u. vgl. die spec. DG.

[2]) Geb. in Donauwörth zu Anfang des 16. Jahrh., † 1545. Schriften: Weltbuch. Zeitbuch. Encomium Moriæ. Sprüchwörter. Paradoxa. Vgl. *Wackernagel,* Proben deutscher Prosa I, S. 319 ff. *K. Hagen,* Geist der Reformation und seiner Gegensätze, Bd. II, S. 314 ff.

[3]) S. unten §. 233.

[4]) *Philippus Aureolus Theophrastus Bombastus Paracelsus von Hohenheim,* ein Schweizer von Geburt (kathol. Confession), † 1541. Werke: Basel 1589 ff. XI. 4. — **H. A. Preu,* die Theologie des Theophrastus Paracelsus, Berlin 1839. 8. Vgl. *M. Carrière,* philosoph. Weltanschauung der Reformationszeit, Stuttg. 1847. S. 114 ff.

[5]) Geb. 1533 zu Hayn im Meissnischen, † 1588 als Pfarrer zu Tschopau. Seine Schriften kamen erst nach seinem Tode heraus: Güldener Griff, d. i. alle Dinge ohne Irrthum zu erkennen, 1616. Erkenne dich selbst, 1618. Kirchen- und Hauspostill, 1618. Vgl. *Arnolds* Kirchen- u. Ketzerhist. Thl. II, Bd. 17 c. 17. *Walch,* Einl. in die Relig.-Streit. IV, S. 1024—1065. *Planck,* Gesch. der prot. Theol. S. 72 ff. Meine Vorll. über Ref. III, S. 337 ff.

[6]) Geb. 1575 zu Altseidenburg in der Oberlausitz und Schuster in Görlitz. — Schriften herausg. von *Alb. von Franckenberg,* Amst. 1730. 6 Bde. 8. nebst Biographie. Vgl. **Wullen,* J. Böhme's Leben u. Lehre, Stuttg. 1836. 8. Dessen: Blüthen aus J. Böhme's Mystik, ebend. 1838. *A. E. Umbreit,* Jakob Böhme, Heidelb. 1835. *Baur,* Gnosis S. 558 ff. Meine Vorll. a. a. O. S. 345 ff. *Carrière,* a. a. O. S. 609 ff.

[7]) Geb. 1555 zu Ballenstädt im Anhaltischen, hatte mehrere Verfolgungen zu bestehen, † als Superint. zu Celle 1621. Schriften: Vier Bücher vom wahren Christenthum, 1605 u. ö. (wogegen Luc. Osiander) — Paradiesgärtlein voll christlicher Tugenden — Evangelienpostille u. a. Vgl. *Freheri* theatr. viror. eruditione claror. p. 409. *Tzschirners* Memorabilien III, 1. Lpz. 1812. Meine Vorll. III, S. 371 ff.

[8]) *Joach. Lütkemann, Heinr. Müller, Christian Scriver* u. s. w. Auch die bessern Prediger überhaupt, und vorzüglich die geistlichen Lieder-

dichter, wirkten belebend auf den Glauben des Volkes ein. Vgl. meine Vorll. S. 163 ff.

[9]) Geb. 1665 zu Annaberg, † 1714 als Pfarrer zu Perleberg. — Schriften: Unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie, Frankf. 1699. fol. Schaffh. 1740 ff. 3 Thle. fol. — wahre Abbildung des inwendigen Christenthums — erste Liebe — geistliche Erfahrungslehre u. a. m.

Die Ausartung der lutherischen Mystik zeigt sich besonders in *Quirinus Kuhlmann* (1651—1689), in *Joh. Georg Gichtel* (1638—1710) und in dessen Genossen *Breckling, Ueberfeldt* u. s. w. Vgl. m. Vorles. IV, S. 328 ff. Für die Dogmengeschichte haben diese Fanatiker keinen Werth.

§. 218.

Reformatorische Geister: Joh. Val. Andreä, Calixt, Spener, Thomasius.

Nicht aber die Mystik allein, auch der von den Fesseln der Schultheologie sich losringende gesunde Menschenverstand *(bon sens)* steuerte im Bunde mit einer frommen Herzensrichtung auf eine Wiedergeburt der Kirche hin. *Johann Valentin Andreä* bekämpfte mit den Waffen eines im tiefsten Ernste wurzelnden Witzes sowohl die Ausartungen der Scholastik, als der Mystik seiner Zeit [1]). *Georg Calixt* suchte, von christlichem Moderantismus geleitet, die zur Seligkeit nothwendigen Glaubenssätze auf den Inhalt des apostolischen Symbolums zu reduciren, und dadurch die Vereinigung der getrennten Confessionen allmählig herbeizuführen, wodurch er aber den Vorwurf des Synkretismus sich zuzog [2]). Positiver als er, von dem Centrum christlicher Lebenserfahrung aus und auf dem Grunde der praktisch erfassten Schriftwahrheit, eben so fern von scholastischem Grübelgeiste als von theosophischer Phantasterei, nur von der reinern Mystik des Herzens durchglüht und getragen, wirkte *Philipp Jak. Spener* durch Wort, Schrift und That auf seine Zeit ein, die ihm und seinen Anhängern (Pietisten) erst Grimm und Hohn entgegensetzte, gleichwohl aber die wohlthätigste Anregung von ihm und den Seinigen aus erfuhr [3]). Auf seine Seite trat der

Jurist *Christian Thomasius*, der mehr wissenschaftlich und politisch aufklärend, als tief und eigenthümlich in die Theologie eingreifend, die Bildung eines neuen Jahrhunderts vorbereiten half [4]).

[1]) † 1654, der Neffe von Jak. Andreä (dem Verfasser der Concordienformel). Ueber ihn und die in die Geschichte der Mystik vielfach eingreifenden Rosenkreuzer s. *Hossbach*, Val. Andreä und sein Zeitalter, Berlin 1819.

[2]) Geb. 1586 im Holsteinischen, Prof. der Theol. zu Helmstädt. Seine Schriften s. oben §. 216, Note 8. **Henke*, Calixts Briefe, Halle 1832. Derselbe, die Univ. Helmstädt im 16. Jahrh. ebend. 1833. *Planck*, Gesch. der prot. Theol. S. 90 ff.

[3]) Geb. 1635 zu Rappoldsweiler im Elsass. Wirksamkeit in Strassburg, Frankfurt, Dresden und Berlin; † 1705 als Propst zu Cöln an der Spree. — Schriften: Das geistliche Priesterthum, Frankf. 1677 u. ö. 12. — Pia desideria, Frcf. 1678. 12. — Theol. Bedenken, Halle 1700 ff. 4 Bde. — Consilia et judicia theol. Francof. 1709. III. 4. — Letzte theol. Bedenken, Halle 1721. III. 4. Vgl. **Hossbach*, Spener u. seine Zeit, Berl. 1827. II. 8. — Mit Spener zugleich wirkte *A. H. Francke*, weniger auf die Dogmatik, als auf das Leben der Kirche. Gleichwohl ist die ganze Erscheinung des Pietismus dogmengeschichtlich wichtig, formell wegen der Gleichgültigkeit gegen scholastische Begriffsbestimmungen, materiell wegen des Gewichts, das der Pietismus auf die Lehre von der Sünde, Busse u. s. w. legte, und wegen der eigenthümlichen Färbung, die durch ihn in die evangelische Theologie kam. Vor allem musste das eifrig betriebene Schriftstudium gute Früchte tragen. S. *C. F. Illgen*, historia Collegii philobiblici, Lips. 1836—1840. 3 Progr.

[4]) † 1728. **Luden*, Thomasius nach seinen Schicksalen u. Schriften, Berlin 1805.

II. Die reformirte Kirche.

§. 219.

Zwingli und Calvin.

**A. Schweizer*, die Glaubenslehre der reformirten Kirche, dargestellt und aus den Quellen belegt, 2 Bde. Zürich 1844—1847. *Hundeshagen*, die Conflicte des Zwinglianismus, Lutheranismus und Calvinismus in der Bernischen Landeskirche, Bern 1842.

Unabhängig von Luther hatte *U. Zwingli* in Glarus, Einsiedeln und Zürich die reinere evangelische Lehre verkündet, und den Missbräuchen sich entgegengesetzt [1]). Die gleich nach der ersten Bekanntschaft mit Luther

sich herausstellende Verschiedenheit in Betreff der Lehre vom Abendmahl [2]) nöthigte ihn und die schweizerischen Reformatoren, ihren eigenen Weg zu gehen, und so bildete sich neben der lutherischen Kirche die reformirte, die jedoch diesen bestimmten unterscheidenden Namen erst später erhielt [3]). Wohl hatte schon Zwingli die Grundsätze des gereinigten evangelischen Glaubens in Schriften niedergelegt, welche den ersten Ansatz zu der reformirten Dogmatik bildeten [4]). Aber erst nach Zwingli's Tode blieb es dem französischen Reformator *Johann Calvin* [5]) vorbehalten, in seiner Institutio religionis christianæ ein Werk darzustellen, das noch umfassender, als die Loci des Melanchthon, jene Grundsätze in einem zusammenhängenden, wohlgeordneten Systeme erblicken liess [6]).

[1]) Geb. 1. Jan. 1484 zu Wildhaus im Toggenburgischen. Ueber sein Leben vgl. die Biographien von *Osw. Mycon., Nüscheler, Hess, Schuler* u. a. Opp. ed. *Gualther,* Tig. 1545 sqq. 1581. IV T. fol. *Werke, herausgegeben von *Schuler* und *Schulthess,* deutsch I. II. lat. III—VII. — Merkwürdigste Stadien der Schweizer Reformation in ihrer I. Periode: 1. Disputation zu Zürich (29. Januar 1523) — Zwingli's Auslegung und Grund der Schlussreden und Artikel — 2. Disputation (26 — 28. Oct.) — Zwingli's christenliche Ynleitung — Rathschlag von den Bildern und der Messe u. s. w. — Durchführung der Züricher Reformation — Disputation zu Baden (1526), zu Bern (1528) — Berner Reformation (*B. Haller, Sebast. Meier* u. a.) — Basler Reformation (1529, Oekolampad) — Kappeler Krieg — Zwingli's Tod (11. Oct. 1531). — Das Weitere b. *Bullinger,* Ref.-Gesch. herausg. von Hottinger u. Vögeli. III. Frauenf. 1838; in *J. J. Hottinger,* evangel. Kircheng. Zürich 1708 ff. IV. (Wirz-Kirchhofer, Zürich 1813—1819). *Joh. von Müller,* Geschichte der schweiz. Eidgen., fortges. von *J. J. Hottinger,* 6. u. 7. Bd. u. s. w. Vgl. *Gieseler* III, 1 S. 5—7.

[2]) S. die spec. DG. (Abendmahl).

[3]) Bei Luther und den Lutheranern hiessen sie Sacramentirer, Schwarmgeister u. s. w. (später Calvinisten). In Frankreich entstand der Name religion prétendue réformée zuerst.

[4]) Ausser den polemischen Schriften, Predigten, Briefen u. s. w. sind von *Zwingli* in dogmatischer Hinsicht besonders zu nennen: Commentarius de vera et falsa religione (an Franz I.), Tig. 1525. — Fidei ratio ad Carol. Imp. Ibid. 1530. 4. — Christianæ fidei brevis et clara expositio ad Regem christ. (ed. *Bullinger*), ibid. 1536.

[5]) Zu Noyon in der Picardie geb. 10. Juli 1509, † 27. Mai 1564 in Genf. Ueber sein Leben: **Henry*, Leben Calvins, Hamb. 1835—1844. III.; dasselbe im Auszug, ebend. 1846. *Bretschneider*, Bildung u. Geist Calvins und der Genfer Kirche (Ref.-Alm. 1821).

[6]) Christianæ religionis institutio, totam fere pietatis summam, et quicquid est in doctrina salutis cognitu necessarium, complectens; omnibus pietatis studiosis lectu dignissimum opus (mit einer Vorrede an Franz I.), zu Basel verfasst 1535; nur die Ausg. von 1536 (Basel, bei Thom. Plater) existirt gegenwärtig als die erste; doch muss ihr eine anonyme, wahrscheinlich französisch geschriebene vorausgegangen sein (s. *Henry* I, S. 102 ff.). — Der Basler Ausg. folgten (mit wenigen Veränderungen) die Strassburger (bei Rihelius) 1539 (einige Exemplare unter dem Namen Alcuinus), 1543, 1545, u. die Genfer 1550, 1553, 1554; eine durchaus neue Bearbeitung 1559 zu Genf (bei Robert Stephanus), nach der auch die folgenden Ausgaben. Vgl. *Henry* a. a. O. S. 286 ff. und die dort angeführten Urtheile von *Bretschneider* und *Krummacher*. Des letztern deutsche Uebersetz. Elberf. 1823. — Ausser der Inst. noch mehrere andere dogmat. und exeget. Werke Calvins, die in der spec. DG. angeführt werden sollen. — Ausgaben der Gesammtwerke: Genev. 1617. XII. fol. Amst. 1671 (1677). IX. fol. Dazu die Anecdota aus der Gothaer Biblioth. von *Bretschneider*, Lips. 1835.

§. 220.

Die reformirten Bekenntnissschriften.

(Vgl. die Bd. I, §. 13 genannten Sammlungen.)

Schon der von der Geschichte der lutherischen Reformation in Deutschland verschiedene Entwicklungsgang der reformirten Kirche [1]) führte auch eine weniger in sich abgeschlossene, anfänglich mehr auf einzelne Personal- und Localbekenntnisse sich beschränkende, nur allmählig sich verallgemeinernde Darstellung der öffentlich geltenden Kirchenlehre mit sich. Dazu kam die nicht zu verkennende Charakterverschiedenheit Zwingli's und Calvins [2]). Billig hat man daher, wo es auf genauere Dogmenbestimmung ankommt, zwischen den Bekenntnissschriften zu scheiden, die *vor,* und denen, die *nach* dem Einflusse Calvins entstanden sind [3]). Eine bestimmt in sich abgegrenzte Zahl der reformirten Bekenntnissschriften lässt sich aus dem oben angegebenen

Grunde nicht erwarten, indem blos einige derselben, und auch diese nur in höherm oder geringerm Grade, eine allgemeine Geltung in der reformirten Kirche sich zu verschaffen wussten, während andere entweder nur eine locale [4]), eine persönliche [5]), oder auch nur eine temporäre, bald wieder vorübergehende Bedeutung hatten [6]).

[1]) Vgl. meine Vorll. über Wesen u. Gesch. der Reformation II, S. 98. 103 ff. *Schweizer* I, S. 7 ff.

[2]) Dem persönlichen Naturell nach stand vielleicht Zwingli Luthern weit näher, als Calvin, während dieser (wenigstens in wissenschaftlicher Beziehung) eher mit Melanchthon verglichen werden dürfte; doch hat man sich darum die dogmatische Kluft zwischen Calvin und Zwingli nicht zu gross zu denken (s. die spec. DG.).

[3]) S. *Winer* S. 18 u. 19.

[4]) Z. B. die erste Basler Conf. — Auch die der einzelnen Länder (Gallicana, Anglicana, Scotica, Belgica, Marchica u. s. f.) hatten eben zunächst in diesen ihre Geltung, obwohl die in ihnen geäusserten Grundsätze stillschweigend in den andern reformirten Ländern anerkannt, mitunter auch von Repräsentanten derselben unterschrieben wurden.

[5]) So die oben angef. Fidei ratio Zwingli's und dessen clara et brevis expositio, vgl. Winer S. 18. — Dagegen erhob sich die *Bullinger*sche Privatconfession zur Helvetica II., die des Guido von Bres zur Belgica, s. §. 222, Note 4 u. 9.

[6]) So die Tetrapolitana, von der später nicht mehr die Rede war; die zweite Basler (1. helvet. 1536); die Formula Consensus u. a. m.; s. die folgenden §§.

§. 221.

a. *Vor dem Auftreten Calvins.*

**Escher*, in der Encykl. von *Ersch* u. *Gruber*, 2. Sect. V, S. 223 ff.

Bereits auf dem Reichstage zu Augsburg reichten die vier, dem Zwingli'schen Lehrbegriff sich zuneigenden oberdeutschen Städte *Strassburg*, *Costnitz*, *Memmingen* und *Lindau* eine besondere Bekenntnissschrift ein, welche daher *Confessio Tetrapolitana* (auch Argentinensis, Suevica) heisst [1]), und auch Zwingli gab dem Kaiser Rechenschaft über seinen Glauben [2]). Im Jahre 1534 legte die Kirche von Basel das erste öffentliche Zeugniss ihres evangelischen Glaubens in einer Bekenntniss-

schrift ab, die zugleich in Mühlhausen Geltung erhielt (Confessio Basileensis I., Mülhusana)[3], und in Folge des fortgesetzten Sacramentsstreites und der friedesuchenden Bemühungen Bucers u. a. entstand im Jahre 1536 die *zweite Baselsche* oder *erste Helvetische Confession,* welche von verschiedenen Schweizerstädten unterschrieben und den zu Schmalkalden versammelten lutherischen Theologen zugeschickt ward[4].

[1]) Aufgesetzt von *M. Bucer,* im Druck erschienen 1531. 4. sowohl deutsch als lateinisch; dann wieder deutsch, Neustadt a. d. Hardt 1580, und Zweibr. 1604. 4. Sie besteht aus 23 Artikeln. Der 18. über das Abendmahl ist nur *wenig* verschieden von dem Augsb. Bekenntniss (s. die spec. DG.). *Planck* III, 1 S. 83 ff. — Latein. im Corpus et Synt. I, p. (215 sqq.) 173 sqq. und bei *Augusti* p. 327. Vgl. *Winer* a. a. O. und *Wernsdorf,* historia Confess. Tetrapol. Viteb. 1721. 4.

[2]) Vgl. §. 219, Note 4. *Winer* a. a. O.

[3]) Bekannthnuss vnsres heyligen Christenlichen Gloubens wie es die kylch zu Basel haldt (mit dem Motto: corde creditur ad justitiam, ore autem fit confessio ad salutem. Rom. 10) in 12 Artikeln, nach einem von Oekolampad verfassten Concept (s. meine Gesch. der Basler Confess. Basel 1827. 8. Beil. A); der deutsche Abdr. ebend. S. 37 ff.; lat. im Corp. et Synt. I, (93) 72 sqq. *Augusti* p. 103 sqq.

[4]) Auf einem Convent zu Basel 1536 von den abgeordneten Theologen der Städte Zürich, Bern, Basel, Schaffhausen, St. Gallen, Mühlhausen, Biel (namentlich von H. Bullinger, Oswald Myconius, Simon Grynæus, Leo Judæ und Casp. Grosmann) unter später hinzugetretener Mitwirkung der Strassburger, Bucer und Capito. — Ueber Veranlassung und Entstehung derselben vgl. **Kirchhofer,* Osw. Mycon. Zürich 1813. S. 271—316. *Hess,* Lebensgesch. M. Heinrich Bullingers, Bd. I, S. 199 ff. 217 ff. *Escher* a. a. O. Ueber das Verhältniss zur ersten Basler s. meine Gesch. der Conf. S. 67.

§. 222.

b. *Unter calvinischem Einfluss.*

Hatte sich die Kirche zu Genf erst unabhängig von der Zürcherschen auf der Grundlage des calvinischen Lehrbegriffs erbaut, so trat sie nun mit dieser durch den *Consensus Tigurinus* (über das Abendmahl) in einen engern Verband (1549)[1], während die von Calvin weiter ausgebildete Prädestinationslehre in dem *Consensus Gene-*

vensis (1552) festgestellt ward[2]). Ein allgemeineres symbolisches Band wurde aber erst um die reformirte Kirche geschlungen, nachdem Churfürst Friedrich III. von der Pfalz zu der calvinischen Lehre sich bekannt hatte. Dies geschah sowohl in dem von *Caspar Olevianus* und *Zacharias Ursinus* bearbeiteten *Heidelberger Katechismus* (1562)[3]), als in der von Bullinger verfassten, auf den Wunsch des Churfürsten veröffentlichten *zweiten helvetischen Confession* (1564)[4]). Dieselben Grundsätze, wie hier, finden sich mehr oder weniger in den übrigen reformirten Bekenntnissschriften ausgesprochen, z. B. in der *Confessio Gallicana*[5]), der *Anglicana*[6]), der *Scoticana*[7]), *Hungarica* (Czengerina)[8]), *Belgica*[9]), der *Confessio Sigismundi* (Brandenburgica, Marchica)[10]), dem *Catechismus Genevensis*[11]), der *Declaratio Thorunensis*[12]) u. s. w. Endlich machten auch die in dem Innern der reformirten Kirche, namentlich über die Prädestination[13]), ausgebrochenen Streitigkeiten ähnliche symbolische Bestimmungen nothwendig, wie die der Concordienformel in der lutherischen Kirche. Dahin sind zu rechnen die *Beschlüsse der Dordrechter Synode* (1618)[14]) und die in der Schweiz entstandene *Formula Consensus*[15]).

[1]) Consensio mutua in re sacramentaria ministror. Tigur. et J. Calvini, aus 36 Artikeln, in *Calvini* Opp. VIII, p. 648 sqq. und in dessen Tract. theol. (Genev. 1611. Amst. 1667. fol.), einzeln 1554 bei Rob. Stephan. *Winer* S. 19. Vgl. *Hess*, Leben Bullingers II, S. 15—20. *Henry*, Leben Calvins II, S. 473. Note u. Beil. 18.

[2]) De æterna Dei prædestinatione, qua in salutem alios ex hominibus elegit, alios suo exitio reliquit, it. de providentia, qua res humanas gubernat, consensus pastorum Genevensis ecclesiæ, a J. Calvino expositus, Genev. 1552. 8. (in Opp. VII, p. 688 sqq., und VIII. der holländ. Ausgabe, p. 593 sqq. Tract. theol. p. 688). Ueber die (irrige) Angabe *Plancks* und *Marheineke's*, dass auch dieser Consensus von den Zürichern angenommen worden sei, s. *Escher* a. a. O. Meine Gesch. der Basl. Conf. S. 83. *Winer* S. 19. *Henry* II, 1 S. 42.

[3]) Christlicher Underricht, wie der in Kirchen und Schulen der churf. Pfalz getrieben wirdt (auch pfälzischer Katechismus, Catech. Palatinus) — ins Latein. übersetzt von *Josua Lagus* und *Lamb. Ludolph Pithopœus;* in beiden Sprachen Heidelb. 1563. 8.; fast in alle Sprachen

übersetzt und commentirt: so von *Heinr. Alting*, s. die Ausgabe von *E. A. Lewald*, Heidelb. 1841. Er besteht aus 3 Hauptstücken: 1. vom Sündenelend des Menschen; 2. von der Erlösung aus demselben; 3. von der Dankbarkeit dafür. Der Fragen sind 129 (die 80. über die Messe wurde in manchen Ausgaben weggelassen). Vgl. *Sim. von Alpen*, Gesch. und Litt. des Heidelb. Katech. Frankf. a. M. 1810. 8. *Rienäcker*, in der allg. Encykl. 2. Sect. 4. Thl. *Beckhaus*, in Illgens hist. Zeitschr. VIII, 2 S. 39. *Augusti* (s. oben S. 221). *D. Seisen*, Gesch. der Reformation in Heidelberg bis zur Abfassung des Heidelb. Katech. Heidelb. 1846.

[4]) Confessio helvetica posterior (auch unter dem Titel: confessio et expositio brevis et simplex sinceræ religionis christianæ), auf Anregung des Churfürsten von der Pfalz Friedrich III. (1564) von *Bullinger* im Druck herausgeg.; lateinisch zuerst 1566, und in einer vom Verfasser selbst herrührenden deutschen Uebersetzung; dann öfter einzeln gedruckt: herausg. von *Kindler* 1825. 8.; von **O. F. Fritzsche*, Tur. 1839 (mit Prolegomenen). Vgl. *Escher* a. a. O. Sie hat 30 Capitel und erhielt, ausser der Schweiz *), auch Ansehen in Deutschland (der Pfalz), Schottland, bei den polnischen, ungarischen, französischen Reformirten. Französ. erschien sie von *Theod. Beza*, Genf 1566. 8. Ausg. von *Cellérier* ebend. 1819. 8.

[5]) 40 Artikel, im Mai 1559 unter dem Einfluss des Predigers Chaudieu aufgesetzt und genehmigt von einer Synode zu Paris 1559; 1560 Franz II., 1561 zu Poissy Karl IX. durch Beza übergeben; bestätigt von Heinr. IV. und seiner Mutter auf der Synode zu Rochelle 1571. Latein. 1566 u. 1581. Corp. et Synt. I, p. (99) 77 sqq. *Augusti* p. 110 sqq. Ein kürzeres Bekenntniss in 18 Artikeln wurde Heinrich IV. eingehändigt, s. *Henry*, Leben Calvins III, 1 S. 469 Note. Davon wieder verschieden ist die Confession und kurze Bekanntnuss des Glaubens der reform. Kirchen in Frankreich, Heidelb. 1566. 8., welche bestimmt war, Maximilian II. und den Ständen des deutschen Reiches auf dem Wahltag zu Frankfurt übergeben zu werden, vgl. *Winer* S. 19.

[6]) Gewöhnl. die 39 (erst 42) Artikel genannt, v. *Cranmer* u. *Ridley* unter Eduards VI. Regierung (1551) entworfen, dann unter Elisabeth revidirt und 1562 von einer Synode zu London wieder genehmigt: Articuli, de quibus convenit inter Archiepiscopos et Episcopos utriusque Provinciæ, et Clerum universum in Synodo, Londini anno 1562, secundum computationem Ecclesiæ anglicanæ, ad tollendam opinionum dissensionem, et consensum in vera relig. firmandum; editi auctoritate serenissimæ Reginæ 1571; öfter wieder gedruckt, engl. in den Ausgg. des *Common prayer Book;* lat. im Corp. et Synt. I, p. (125) 99 sqq. *Augusti* p. 126 sqq. Damit übereinstimmend der *Church Catechism* auf Befehl König Eduards VI. von *Joh. Poinet* gefertigt (1553) in 4 Abschnitten. Vgl. *Winer* S. 22.

[7]) In 25 Artikeln vom Jahre 1560. Hauptverfasser ist der schottische Reformator *Knox* (in der Prädestination weniger calvinisch, als im

---

*) Blos in Basel wurde sie erst später angenommen, was mit den kryptolutherischen Absichten *Sulzers* zusammenhing. S. m. Gesch. der Conf.

Abendmahl). Corp. et Synt. I, p. (137) 109 sqq. *Augusti* p. 143 sqq. Beigefügt ist ein anderes Bekenntniss v. 1581. Davon wieder verschieden ist die sog. Westmünster Confession von 1643 (Cantabr. 1659. 8.; engl. Edinb. 1671. 12.), worüber *Gemberg,* schott. Nationalkirche S. 11. *Winer* a. a. O. Vgl. den Schluss des §.

[8]) Von einer Synode der ungarischen Reformirten 1557 oder 1558 entworfen, aus 11 Artikeln bestehend. *Schröckh,* KG. nach der Reform. II, S. 737. Corp. et Synt. I, p. (186) 148 sqq. (nach der Ausg. Debreczin 1570). *Winer* S. 20. *Augusti* p. 241 sqq.

[9]) Ursprünglich eine Privatschrift des *Guido von Bres,* und zuerst (in 37 Artikeln) wallonisch gedruckt 1562. Sie wurde bald ins Holländische übersetzt, und erhielt die Billigung der niederländischen Gemeinden, selbst Unterschriften mehrerer Fürsten. Sie wurde auf der Dordrechter Synode feierlich bestätigt. Ausg. von *Festus Hommius,* Lugd. Bat. 1618. 4. u. ö. *Augusti* p. 170 sqq.

[10]) Des hochgebornen Fürsten Joh. Siegmund u. s. w. Bekänndniss von jetzigen unter den Evangelischen schwebenden und in Streit gezogenen Punkten u. s. w. (16 Artt.). Sie ist verschieden von dem zu Frankfurt a. d. O. 1614 auf Befehl desselben Markgrafen herausgekommenen Glaubensbekenntnisse der ref. evang. Kirchen in Deutschland. Ueber das Weitere s. *Winer* S. 21. Abgedr. bei *Augusti* p. 369 sqq.

[11]) Von *Calvin* verfasst (1545. 8.), früher franz. 1541. 4 Hauptstücke (Glaube, Gesetz, Gebet und Sacramente). *Calvini* Opp. T. VIII (holländ. Ausg.) p. 11 sqq. *Winer* S. 22. *Augusti* p. 460 sqq.

[12]) Auf einer unter Wladislaus IV. zu Thorn (1645) zu irenischen Zwecken gehaltenen polnischen Generalsynode übergeben, hat sie in einem bedeutenden Theile der ref. Kirche des Ostens allgemeine Geltung erlangt.

[13]) S. darüber die spec. DG. (bei der Lehre von der Prädestination).

[14]) Vom 13. November 1618 bis 9. Mai 1619 in 145 Sitzungen: lat. in den Actt. Synodi nationalis etc. Dordr. 1620. 4.

[15]) Zunächst gegen den auf der Akademie zu Saumur (vgl. §. 225, Note 3) eingerissenen Universalismus, betrieben von *Heinr. Heidegger* in Zürich, *Franz Turretin* in Genf und *Lucas Gernler* in Basel. Der schriftliche Entwurf ist von *Heidegger:* Formula Consensus Ecclesiarum Helveticarum reformatarum circa doctrinam de gratia universali et connexa aliaque nonnulla capita. Sie besteht aus 26 Artikeln. Ueber die Geschichte derselben und die Streitigkeiten, die ihre Einführung veranlasste, sowie über deren endliche Aufhebung (durch Vermittlung Preussens und Englands, 1723): *C. M. Pfaff,* schediasma de form. consens. Helvet. Tub. 1723. 4. *J. J. Hottinger,* succincta ac genuina formulæ consensus Helv. historia (in der bibl. Brem. VII, p. 669 sqq.; bes. gedruckt Zürich 1723). Mémoires pour servir à l'histoire des troubles arrivées en Suisse à l'occasion du consensus, Amst. 1726 (von *Barnaud,* Pfr. zu La Tour bei Vevay). *Leonh. Meister,* helvet. Scenen der neuern Schwärmerei und Intoleranz, Zürich 1785. S. 3 ff. *Escher* in der allgem. Encykl. a. a. O. S. 243 ff.

Noch werden den reformirten Symbolen beigezählt der Consensus Sendomiriensis 1570 und die Canones Thoruniensis Synodi generalis vom Jahr 1595, sowie die Confessio Bohemica 1535 (1558. 4.) und das Colloquium Lipsiacum 1631: sämmtlich bei *Augusti,* wo auch das Histor. (dissert. histor.) nachzusehen. — Ueber die Symbole der Puritaner s. *G. A. Niemeyer*, collectionis confessionum in ecclesiis reformatis publicatarum appendix, Lips. 1840. Confess. Westmonasteriensis (1659. 1660. 1664) und die beiden Katechismen (1648): Hall. Litt.-Zeit. Jan. 1841. Erg.-Bl.

§. 223.

Die reformirte Dogmatik.

Vgl. die Litteratur zu §. 216 u. 219. *Schweizer*, ref. Glaubenslehre (im Eingang).

Im Ganzen herrschte in der reformirten Kirche die exegetische Thätigkeit vor der dogmatischen vor; doch blieb auch die letztere nicht im Rückstande. Ausser Zwingli und Calvin (§. 219) stellten *H. Bullinger* [1]), *Andr. Gerh. Hyperius* [2]), *Wolfg. Musculus* [3]), *Ben. Aretius* [4]), *Wilh. Bucanus* [5]), *Theodor Beza* [6]) u. a. dogmatische Compendien ans Licht. Bald drang auch die scholastische Methode in die reformirte Kirche ein, als deren Vertreter *Bartholomäus Keckermann* [7]), *Amandus Polanus a Polansdorf* [8]), *J. H. Alsted* [9]), *Joh. Sharp* [10]), *Joh. Wolleb* [11]), *Heinr. Alting* [12]), *Joh. Maccovius* [13]), *Gisbert Voëtius* [14]), *Marc. Friedr. Wendelin* [15]), *Johann Hornbeck* [16]), *Samuel Maresius* [17]), *Andr. Rivetus* [18]), und vor allen *Joh. Heinr. Heidegger* [19]) zu betrachten sind. Ein eigenthümliches System gründete *J. Coccejus*, die sogenannte Föderalmethode [20]), welche dessen Schüler, unter ihnen vorzüglich *Franz Burrmann* [21]), *Abraham Heidanus* [22]), *Herrmann Witsius* [23]), weiter ausbildeten. *Melchior Leydecker* dagegen behandelte die ganze Dogmatik nach den Personen der Trinität [24]), und wieder Andere versuchten andere Lehrarten [25]).

[1]) Geb. 1504, † 1575; s. dessen Leben von *Hess* (2 Bde. 1828. 1829). Schrieb: Compend. relig. christ. e puro Dei verbo depromtum, Basil. 1556. Ueber seinen Antheil an den Confessionsschriften s. den vor. §.

[2]) Geb. 1511 zu Ypern, † als Prof. der Theologie zu Marburg 1564. Schriften: Methodi theologiæ sive præcipuorum christ. rel. locorum com-

munium libb. III, Basil. 1568. 8. — Varia opuscula theol. Ibid. 1570. 1571. S. *Semler* zu Baumg. S. 46 ff. *Heinrich* S. 293 ff.

[3]) (Müslin, Mösel) geb. 1497 im Lothringischen, † als Prof. d. Theol. zu Bern 1563. Schrieb: Loci communes theol. Bern. 1573. 8. (Opp. Basil. IX. fol.). *Semler* S. 56, Note 28.

[4]) † 1574 als Prof. der Theol. zu Bern. Schrieb: Theologica problemata sive loci communes, Bern. 1604. *Semler* S. 54, Note 26. *Heinrich* S. 296.

[5]) Prof. der Theol. zu Lausanne (Anf. des 17. Jahrh.). Schrieb: Institutt. theol. etc. Brem. 1604. Genev. 1612 u. ö.

[6]) Geb. 1519 zu Vécelay, † 1605 (vgl. die Biographie von *Schlosser*, Heidelb. 1809). Schrieb: Quæstionum et responsionum christ. libellus in seinen Tractt. theol. Vol. I, p. 654.

[7]) Geb. zu Danzig, lehrte zu Heidelberg, † 25. Aug. 1609. (*Adami* vitæ philos. p. 232 sqq. *Bayle,* dict.: «Ses livres sont pleins de pillage et ont été bien pillés.») Schrieb: Systema Theol. tribus libris adornat. Hanoviæ 1607. (Opp. Genev. 1614. 4.).

[8]) Geb. zu Troppau in Schlesien 1561, lehrte zu Basel, † 1610 (vgl. Athenæ raur. p. 37). Schrieb: Syntagma Theol. christ. Han. 1610.

[9]) Geb. 1588 zu Herborn, † zu Weissenburg als Prof. der Theologie 1638. Schriften: Theologia naturalis, Francof. 1615. 1622. 4. — Theologia catechetica, ibid. 1622. 4. Han. 1722. 4. — Theologia scholastica, ib. 1618. 4. — Theol. didactica, ib. 1627. 4. — Theol. polemica, ib. eod. — Theol. prophetica, ib. 1622. 4. — Theol. casuum, Hanov. 1630. 4.

[10]) Scotobrittanus, Prof. zu Die an der Drome im Dauphiné. Schrieb: Cursus theologicus, in quo controversiæ omnes de fidei dogmatibus inter nos et Pontificios pertractantur et ad Bellarmini argumenta respondetur. Ed. 2. Gen. 1620. S. *Schweizer* S. XXI.

[11]) Geb. 1586, † 1629 als Prof. der Theol. in Basel. Schrieb: Comp. christ. Theol. Bas. 1626; auch ins Engl. übers.: christian divinity. (Zeichnet sich durch Einfachheit aus.)

[12]) Geb. 1583 zu Emden, seit 1613 Prof. zu Heidelberg, † 1644 als Prof. in Gröningen. Schriften: Problemata tum theoretica, tum practica, Amst. 1662. 4. — Theol. elenchtica, Bas. 1679. Amst. 1654. — Method. Theol. didact. Amst. 1650. Tig. 1673. Auch sein Sohn *Jakob Alting* zeichnete sich als Dogmatiker und Polemiker aus.

[13]) (Makowsky) geb. zu Lobzenik in Polen 1508, † als Prof. zu Franecker 1644, ein Aristoteliker. Schriften: Loci commun. theolog. Fran. 1639. 8.; ed. auct. *Nic. Arnold,* 1650. 4., verbessert und vermehrt 1658. — Quæstiones theolog. Fran. 1626. 8. — Distinctiones et regulæ theol. Amst. 1656. 12. S. *Heinrich* S. 355.

[14]) Geb. 1589 zu Heusden in Südholland, † als Prof. der Theol. zu Utrecht 1676 (Gegner des Cartesius). Schriften: Theol. naturalis reformata, Lond. 1656. 4. — Institutiones theol. Traj. 1642. 4. — Disputationes selectæ, ibid. 1648 u. ö. Amst. 1669. V Voll. 4. S. *Buddeus* I, p. 417 (375). *Heinrich* S. 355. 356.

[15]) Geb. 1584 zu Sandhagen (bei Heidelberg), † als Rector Gymnasii zu Zerbst 1652. Verfasste: Christ. Theol. libb. II methodice dispositi,

Han. 1634. 1641. Amst. 1646 u. ö. — Christ. Theolog. systema majus, Cassell. 1656. 4. S. *Buddeus* p. 416. *Heinrich* S. 356.

[16]) Geb. 1617 zu Haarlem, † als Prof. zu Leyden 1666. Schrieb: Institutt. theol. Ultraj. 1653. Lugd. Bat. 1658. 8. *Buddeus* p. 417. *Heinrich* S. 357.

[17]) (Des Marets) geb. 1598 zu Oisemont in der Picardie, † 1673 zu Gröningen. Schriften: Collegium theologicum sive systema universale, Gron. 1658. 4. — Theologiæ elenchticæ nova synopsis sive index controversiarum etc. Ibid. 1648. II. 4. u. a. m.

[18]) Geb. 1573, † 1651, schrieb vorzüglich Exegetisches. Polemisch-dogmatisch: Catholicus orthodoxus sive summa controversiarum inter orthodoxos et pontificios, Lugd. Bat. 1630. II. 4. Mehrere Streitschriften und Abhandlungen. — Opp. Roterod. 1651. 1660. III. fol.

[19]) Geb. 1633, † 1698 als Prof. d. Theol. in Zürich, Verf. der Formula Cons. (s. §. 222). Ausserdem: Corpus Theol. christ. s. Theol. didacticæ, moralis et historicæ systema, Tur. 1700. 1732. II. fol. — Medulla Theol. christ. ibid. 1696. 1702. 1713. — Medulla medullæ, ibid. 1701. — Mehrere Dissertationen.

[20]) (Koch) geb. 1603 zu Bremen, † 1669. Das Bild eines Bundes zwischen Gott und den Menschen diente ihm zum Fundament seines dogmatischen Systems. Er unterscheidet 1. den Bund *vor* dem Falle (Bund der Werke); 2. *nach* dem Falle (Bund der Gnade). Dieser Gnadenbund selbst umfasst eine dreifache Oekonomie: 1. vor dem Gesetz, 2. unter dem Gesetz, 3. unter dem Evangelium. Sein Werk: Summa doctrinæ de fœdere et testamentis Dei, 1648 u. ö. S. *Buddeus* p. 417. *Heinrich* S. 358 ff.

[21]) Geb. 1628 zu Leyden, seit 1662 Prof. der Theol. zu Utrecht, † 1679. Schrieb: Synopsis theologiæ et œconomiæ fœderum Dei, Amst. 1671. 1691. II.

[22]) Geb. 1597 zu Frankenthal in der Pfalz, seit 1648 Prof. der Theol. in Leyden, wegen der Streitigkeiten über die cartes. Philos. abgesetzt, † 1678. Schrieb ein Corpus Theol. christianæ, II.

[23]) Geb. 1626 in Westfriesland, Prof. der Theol. zu Franecker, Utrecht und Leyden, † 1708. Schriften: Miscellanea sacra, Amst. 1692. II. — Oeconomia fœderum, Traj. 1694. — Meletemata Leidensia, Lugd. 1703. Sämmtl. Werke: Herborn 1712—1717. VI. Bas. 1739. 4. — Ueber andere Schüler des Coccejus: *Wilhelm Moma, Joh. Braun, Nic. Gürtler* vgl. *Walch* p. 222 sqq. *Heinrich* S. 362 ff.

[24]) Geb. 1642 zu Middelburg in Seeland, † als Prof. der Theol. zu Utrecht 1721 (ein Anti-Coccejaner). Schrieb: De œconomia trium personarum in negotio salutis humanæ libri VI, Traj. 1682. 12.

[25]) So *Heinrich Hulsius, Le Blanc, Markius, Turretin.* Vgl. *Walch* p. 225 sqq. *Heinrich* S. 373 sqq.

§. 224.

Die reformirte Mystik.

Aus der römisch-katholischen Kirche verpflanzte sich der Mysticismus zunächst in die reformirte durch *Joh. Labadie* und seine Schüler [1]) und durch den Anhänger der *Antoinette Bourignon* [2]), *Peter Poiret* [3]). In England zog *Johanna Leade* [4]) den *Johann Pordage* [5]), *Thomas Bromley* u. a. nach sich. Doch hat dieser theils phantastische, theils dogmatisch indifferentistische Mysticismus wenig oder nichts auf die Bildung der Dogmen gewirkt [6]).

[1]) Geb. 1610 zu Bourg in der Guienne, trat zur reformirten Kirche über, ohne sich jedoch mit ihren Grundsätzen zu verständigen, † 1674 in Altona. Er stimmte in manchen Dingen mit den Wiedertäufern überein. Zu seinen Bewunderern gehörten *Anna Maria von Schurmann, Peter Yvon, Peter du Lignon, Heinrich* und *Peter Schluter*. Vgl. *Arnold,* K. u. KG. Thl. II, Bd. 17 S. 680, und meine Vorles. IV, S. 307.

[2]) Geb. 1616 zu Lisle in Flandern, † in Franecker 1680. Ihr Leben Amst. 1683. Evangel. KZ. März 1837. Meine Vorles. IV, S. 312 ff. — *Amos Comenius*, *Swamerdam* u. a. hingen ihr an.

[3]) Geb. 1646 zu Metz, † 1719 zu Rheinsburg. Bei ihm ist noch am ehesten ein (wenn auch nur negatives) dogmatisches Resultat zu gewinnen. Ueber sein Leben und seine Schriften s. *Arnold* a. a. O. Bd. 3, S. 163. Biographie universelle u. d. A., und meine Vorles. IV, S. 325 ff.

[4]) Geb. 1633, † 1714, eine Schwärmerin. Vgl. *Corrodi,* Geschichte des Chiliasmus III, S. 403 ff. *Arnold* S. 199 b. 298 ff. Meine Vorles. IV, S. 345.

[5]) *Corrodi* a. a. O.

[6]) Die *lutherische* Mystik hatte mehr speculativen Gehalt, als die reformirte. Sie griff auch tiefer in das deutsche Volksleben (die häusliche Erbauung u. s. w.) ein, als die reformirte, die mehr eine Sache der Privatmeinung blieb.

§. 225.

Einfluss der cartesianischen Philosophie, und freiere Richtungen überhaupt.

Bestimmter als die Mystik wirkte auf die allmählige Umgestaltung der Glaubensansichten in der reformirten Kirche der Einfluss der cartesianischen Philosophie, be-

sonders in den Niederlanden [1]). Aus der Schule der Cartesianer ging *Balthasar Bekker* hervor, der in der Bestreitung der bezauberten Welt auch an den orthodoxen Ueberzeugungen der Kirche rüttelte [2]). Aber auch ohne Einfluss einer bestimmten Philosophie regte sich hier und da eine freiere, von dem Symbolzwang sich losmachende Richtung. So, in Verbindung mit arminianischen Grundsätzen, auf der Universität zu Saumur [3]) und bei den Latitudinariern in England [4]). Unter den schweizerischen Theologen zeichneten sich *Joh. Alph. Turretin* [5]), *Ben. Pictet* [6]) und *Samuel Werenfels* [7]) bei allem Festhalten an der Orthodoxie durch eine gemässigte Gesinnung aus, wie sie auch der Zeit nach den Uebergang ins 18. Jahrhundert einleiten.

[1]) *Renatus Cartesius* (René Descartes), geb. 1596, † 1650 zu Stockholm. Cogito, ergo sum. Unruhen seinetwegen in Holland. Der Hauptgegner Descartes', Gisbert Voëtius, beschuldigte ihn 1639 des Atheismus. 1647 (u. 1676) ward die cart. Phil. von den Curatoren der Universität Leyden verboten, ebenso 1657 von einer Synode zu Delft. Mehrere der oben genannten Mystiker gingen von dem Cartesianismus aus.

[2]) Geb. 1634 in Westfriesland, ein Anhänger der cart. Phil.; seiner Meinungen wegen seines Amtes entsetzt, † 1698 (vgl. die spec. DG. in der Dämonologie). Sein Hauptwerk «*die bezauberte Welt*» (Franecker 1692. 4., deutsch Amst. 1693) enthält schon die Keime des spätern Rationalismus.

[3]) *Moses Amyraldus* (Amyraud), *Josua de la Place, Ludwig Capellus* u. s. w.; gegen diese Lehrer war besonders die Formula Consensus gerichtet.

[4]) *Wilh. Chillingworth* (1602—1644), *Ralph Cudworth* († 1688), *Tillotson, Stillingfleet* u. a. m.

[5]) Der Sohn des streng orthodoxen Franz Turretin, geb. 1671, † 1737 zu Genf. Opuscula: Brunsv. 1726. II. 8. — Dilucidationes phil., theol. et dogmatico-morales, quibus præcipua capita theologiæ et naturalis et revelatæ demonstrantur, Lugd. Bat. 1748. III. 4. u. a. m.

[6]) Geb. 1655, † 1724 zu Genf. Schriften: Theologia christ. Gen. 1696. II. 8. — Medulla Theologiæ, ibid. 1711. 1712. u. a.

[7]) Geb. 1657, † 1740 (Athenæ rauricæ p. 57. *R. Hanhart*, in der wissensch. Zeitschrift, Basel 1824. 2. Jahrg. 1. Heft, S. 22; 2. H. S. 83 ff.). Opuscula theologica, Basileæ 1782. III. 8.

III. Die römisch-katholische Kirche.

§. 226.

Das Tridentinum und der römische Katechismus.

†*Sarpi* (P. Soave Pol.), istoria del Concilio di Trento, London 1619. †*Pallavicini,* ist. del Conc. di Trento, Rom. 1656. II. fol. u. ö.; übers. von †*Klitsche,* Augsb. 1835. *Chemnitii* examen Concilii Tridentini, Francof. 1707. *Salig,* vollständ. Historie des Trid. Conc. Halle 1741 ff. III. 4. †*J. M. Göschl,* geschichtl. Darstellung des grossen allgem. Concils zu Trient, Regensb. 1840. II.

Dem Protestantismus gegenüber sah die römisch-katholische Kirche sich genöthigt, einen Blick in sich selbst zurückzuthun. Ihre Aufgabe war eine doppelte, einmal die von ihr bekannte Lehre gegen Missdeutungen und falsche Consequenzen sicherzustellen, dann aber auch das mit erneuertem Bewusstsein festzuhalten, was ihrem Princip zufolge festgehalten werden sollte. Demnach hatte die Synode von Trient (1545—1563) die Bestimmung, den Katholicismus über sich selbst aufzuklären, und dem grossentheils von den Scholastikern der vorigen Periode ausgebildeten System, im bewussten Gegensatze gegen die Forderungen der Reformation, die feierliche Sanction zu ertheilen. Die Aussprüche dieses Concils [1]), sowie die des auf sie basirten römischen Katechismus [2]) sind sonach als der symbolisch-confessionelle Ausdruck der reinen römisch-katholischen Kirchenlehre anzusehen, so dass jede von ihnen abweichende Lehre auf den Charakter der Katholicität verzichten muss.

[1]) Canones et decreta Concilii Tridentini, Rom. 1564. 4. In demselben Jahre folgten mehrere Ausgaben zu Rom, Venedig, Antwerpen, Löwen, Cöln und viele andere; Lyon 1580 (mit dem Index librorum prohibitorum). Spätere Ausgaben von *J. Gallemart,* Cöln 1618, 1620, Antw. 1644, Lyon 1712; von *Phil. Chiffelet,* Antw. 1640, und **Jodoc. le Plat,* Antw. 1779. 4. (vgl. *Walch,* bibl. theol. Tom. I, p. 407 sqq.). Abgedr. bei *Streitwolf* und *Danz* (s. Bd. I, S. 18). Für die Dogmengesch. und Symbolik ist besonders wichtig: Sess. 4—7. 13. 14. 21—25. — Die aus diesen Decreten gezogene *Professio fidei Tridentinæ* ward auf

Befehl Papst Pius' IV. 1564 entworfen, und alle, die ein geistliches Amt oder eine akademische Würde u. s. w. erhielten, zur Annahme derselben verpflichtet. Sie findet sich im Bullar. Rom. T. II, p. 127 sqq. (auch als Anhang zur ältern Ausgabe von *Winer*). Vgl. *G. Ch. F. Mohnicke,* urkundliche Geschichte der sogenannten Professio fidei Trident. u. s. w. Greifswald 1822. 8. *Winer* S. 9.

[2]) Catechismus romanus (nach einem Beschluss des Conc. Trident. Sess. 25), entworfen vom Erzbischof *Leon Marino,* dem Bischof *Egidius Foscarari* und dem portugiesischen Gelehrten *Fr. Fureiro* unter Aufsicht dreier Cardinäle; unter der Autorität Pius' V. herausg. 1566. fol. (die Latinität von *Paul Manutius*). Mehrere Ausgaben und Uebersetzungen in die neuern Landessprachen. Eine neuere Handausgabe Mainz 1834. 12. Die ältern liefern den Text ohne Unterbrechung und Abtheilung; in der zu Cöln 1572 erschienen zuerst Bücher und Kapitel, in der zu Antwerpen 1574 Fragen und Antworten. Der Katechismus zerfällt in 4 Theile: de symb. apostolico, de sacramentis, de decalogo, de oratione dominica. Ueber das Verhältniss des Katech. zum Tridentinum und sein geringeres Ansehen bei den Jesuiten und andern katholischen Theologen s. *Winer* a. a. O.

Die von dem Jesuiten *P. Canisius* verfassten Katechismen (der grössere 1554, der kleinere 1566), die mit ihrem Ansehen sogar den Catech. roman. verdrängten, haben zwar keine päpstliche Bestätigung, und somit auch kein eigentliches symbolisches Ansehen erlangt; dennoch aber erregten sie grössern Lärm, und riefen neue polemische Bestrebungen hervor. Vgl. *Jo. Wigand*, Warnung vor dem Katech. des Dr. Canisii, des grossen Jesuwidders (!), Jena 1570. 4. Ferner kann man auch die Confutatio (vgl. §. 215, Note 2) als ein die Grundsätze des Katholicismus im Gegensatz gegen den Protestantismus herausstellendes Actenstück betrachten; doch geht ihr ebenfalls eine förmliche kirchliche Sanction ab.

§. 227.

Die katholischen Dogmatiker.

Unter den Theologen, welche den alten Lehrbegriff der Kirche mitten im Reformationszeitalter selbst vertheidigten [1]), nimmt *Desiderius Erasmus* die erste Stelle ein, obgleich er kein dogmatisches System hinterlassen hat [2]). Nach dem Tridentinum machten sich besonders die Mitglieder des Jesuitenordens [3]) die Vertheidigung des modernen Katholicismus (theoretisch und praktisch) zur Lebensaufgabe. Unter ihnen ragt *Robert Bellarmin* als eigentlicher Dogmatiker und Polemiker hervor [4]), während *Dionysius Petavius* mehr auf dogmengeschichtlichem Wege das Alter des katholischen Glaubens zu

erweisen suchte [5]). Noch sind als katholische Dogmatiker (und Moralisten) aus dem Jesuitenorden zu nennen: *Peter Canisius* [6]), *Alphons Salmeron* [7]), *Johann Maldonat* [8]), *Franz Suarez* [9]), *Gabriel Vasquez* [10]), *Franz Coster* [11]), *Martin Becanus* [12]) u. a. Unter den Gegnern der Jesuiten und ihrer scholastischen Methode zeichnete sich der Dominicaner *Melchior Canus* [13]) aus. — Der scharfsinnige und gewandte Bischof von Meaux, *Jacques Bénigne Bossuet* idealisirte den Katholicismus so gut er konnte, und suchte ihn dadurch den Protestanten beliebter zu machen, während er auf der andern Seite die Veränderungen, die ihr Lehrbegriff in kurzer Zeit erlitten hatte, nachwies [14]).

[1]) Ueber *Thomas Cajetan* (den Commentator des Thomas Aquinas), *Eck, Faber, Cochlæus, Wimpina, Ambrosius Catharinus* u. a. siehe die Reformationsgeschichte; *Bouginé,* Litteraturgesch. II, S. 70 ff. Ueber den zur römischen Kirche zurückgekehrten *Georg Wizel* (geb. 1501, † 1573; Schriften: Via regia, Helmst. 1650; de sacris nostri temporis controversiis, ibid. 1659) vgl. **Neander,* de Georgio Vicelio, Berol. 1839. 4., u. das Eine und Mannigfache des christlichen Lebens, Berlin 1840. S. 167 ff.

[2]) † zu Basel 1536. Seine wichtigsten Streitschriften gegen Luther, in Beziehung auf den freien Willen, s. in der spec. DG. **Ad. Müller,* Leben des Erasmus von Rotterdam, Hamb. 1828. 8.

[3]) Ueber die Stiftung dieses Ordens durch *Ignaz Loyola* (1534—1540) siehe die Kirchengeschichte. Ueber den dogmatischen Geist des Jesuitismus (Mariendienst) *Baumg.-Crus.* Comp. I, S. 394. 395.

[4]) «*La meilleure plume de son tems, en matière de controverse*» *(Bayle)* — geb. 1542 zu Monte-Pulciano im Toskanischen, trat in den Jesuitenorden, ward 1599 Cardinal, 1602 Erzbischof von Capua, † 1621. Verfasste: Disputationes de controversiis fidei adv. hujus temporis hæreticos, Ingolst. 1581. 1582. II. fol. III. 1592. fol. Venet. 1596. III. fol. u. ö. Das Werk hat nicht nur protestantische, sondern auch kathol. Gegner gefunden, s. *Schröckh,* KG. nach der Reformation IV, S. 260 ff. Von den protestant. Gegnern besonders *J. A. Scherzer* († 1683), Antibellarminus, Lips. 1681. 4.

[5]) Geb. 1583 zu Orleans, † 1652 zu Paris. Schrieb: Opus de theologicis dogmatibus, Par. 1644—1650. IV. Antw. 1700. VI. S. *Heinrich* S. 377 ff. Nach seiner Methode schrieb auch *Ludw. Thomassin* seine dogmata theologica 1680—1684. *Heinrich* S. 582.

[6]) Eigentl. *de Hondt,* geb. 1511, † 1597. Verfasste: Summa doctrinæ christianæ (institutiones christianæ), Par. 1628. fol., und die beiden Katechismen (vgl. §. 226).

7) Von Toledo, † 1585. Opera: Madrid 1597—1602. Colon. 1612. XVI. fol.

8) Geb. 1534, lehrte in Salamanca und Paris, † 1583. Opera: Par. 1643. 1677. III. fol. S. *Heinrich* S. 302 ff. *Schröckh* IV, S. 83.

9) † 1617 zu Lissabon. Schrieb: Commentatio in Thomæ summam, Mogunt. 1649—1629. XIX. fol.

10) † 1604 zu Alcala. Schrieb: Commentarii in Thomam, Ingolst. 1606. Venet. 1608. Antw. 1621.

11) † 1619 (war Lehrer der Theol. u. Philos. zu Cöln, u. Provincial seines Ordens am Rhein). Schrieb: Enchiridion præcipuarum controvers. in religione. — Meditationes. *Schröckh* IV, S. 280.

12) † 1624 als Beichtvater Kaiser Ferdinands II. (hatte zuvor in Würzburg, Mainz und Wien gelehrt). Schriften: Summa Theol. — Manuale controversiarum hujus temporis. (Opera: Mogunt. 1630. 1649. II. fol.)

13) Aus Tarracon gebürtig, † 1560 als Provincial seines Ordens in Kastilien. Schrieb: Locorum theol. libb. XII. Salam. 1563. fol. Padua 1714. 4. Venet. 1759. 4. u. Wien 1764 (von *Hyacinth Serry*). Vgl. *Heinrich* S. 298 ff. *Schröckh* IV, S. 66 ff.

14) Geb. 1627 zu Dijon, seit 1681 Bischof von Meaux, † 1704. Schriften: Exposition de la doctrine de l'église catholique, 1672 u. ö.; von *Fleury*, Antw. 1678. 12. — Histoire des variations des églises protestantes, Par. (u. Amst.) 1688. II. 8. Gegen ihn: *Basnage*, hist. de la rel. des églises réformées, Rot. 1721, und *Pfaff*, disputatt. Anti-Bossuet. Tub. 1720. Dagegen wieder: Défense etc. Par. 1701. 12. Auch mehrere Katholiken erklärten sich gegen die Bossuetsche Auffassung der Dogmen. So der Jesuit *Maimbourg*; s. *Schröckh* VII, S. 280 ff.

§. 228.

Der Jansenismus.

**Reuchlin*, Geschichte von Port-Royal, der Kampf des reformirten und jesuitischen Katholicismus unter Ludwig XIII. XIV. Hamb. 1839. 1844. II.

Im Gegensatze gegen die jesuitisch-pelagianische Dogmatik und Moral entwickelte sich nach einigen frühern Vorgängen [1]) der *Jansenismus*, der von den Niederlanden aus sich nach Frankreich verbreitete und in der Congregation von Port-Royal einen mächtigen Anhang und Stützpunkt gewann [2]). Nach der einen Seite hin (in Beziehung auf die Gnadenwahl u. s. w.) lehnte sich der Jansenismus an die Lehre der Protestanten an, und verwirklichte sonach das protestantische Glaubensprincip innerhalb der katholischen Kirche; aber nach der an-

dern Seite (in Beziehung auf Kirche und Sacrament) wurzelte er wieder tief in der katholischen Weltansicht, beides dem ältern Augustinismus gemäss, den er in seiner Reinheit herzustellen bemüht war [3]). Die Männer von Port-Royal, *Ant. Arnauld* [4]), *Peter Nicole* [5]) u. a. haben mehr in praktisch-asketischer, oder auch in allgemein wissenschaftlicher, als in streng dogmatischer Form auf den Glauben der Zeit gewirkt. Vorzüglich hat der tiefsinnige *Pascal* sowohl durch die Angriffe auf die jesuitische Moral, als durch geistreiche Vertheidigung des Christenthums die gute Sache, von seinem Standpunkte aus, gefördert [6]). Der Priester des Oratoriums *Paschasius Quesnel* verbreitete mit dem neuen Testamente auch die jansenistischen Grundsätze unter das Volk, und gab dadurch zu neuen Verfolgungen des Jansenismus und zu neuen Streitigkeiten Anlass [7]).

[1]) Ueber die schon früher in der katholischen Kirche sich äussernde augustinische Richtung s. *Ranke,* Gesch. der Päpste I, S. 199, und die spec. DG. — Ueber die Lehre des *M. Bajus* zu Löwen mit seinen Gegnern, über *Ludw. Molina* u. s. w. ebend.

[2]) *Cornelius Jansen,* geb. 1585, Bischof von Ypern, † 1638. Nach seinem Tode herausgegeben: Augustinus seu doctrina S. Augustini de humanæ naturæ sanitate, ægritudine, medicina adversus Pelagianos et Massilienses, Lov. 1640. III. fol. u. ö. Ueber die äussern Schicksale des Jansenismus (Bulle «In eminenti» von Urban VIII. 1642), über den *Abt von St. Cyran* (Jean du Vergier) und Port-Royal des Champs vgl. *Reuchlin* a. a. O. und die KG. überhaupt, sowie (in Beziehung auf die wissenschaftliche Bedeutung der Gesellschaft von Port-Royal für Frankreich) die Litterargeschichte, namentlich *Sainte-Beuve,* Port-Royal, Paris 1840.

[3]) Vgl. Bd. I, S. 214. 282. — Man kann den Jansenismus den Protestantismus innerhalb der katholischen Kirche nennen, insofern man durch den Jesuitismus (dessen Gegensatz er bildet) den modernen Katholicismus repräsentirt sieht. Man darf aber dabei nicht vergessen, dass dies nur gilt in Beziehung auf die Lehre von der Gnade und den Werken. Im Punkt der Sacramente (namentlich der Eucharistie) ist der Jansenismus streng katholisch geblieben und ein eben so entschiedener Gegner des Protestantismus, als nur immer der tridentinische oder der jesuitische Katholicismus.

[4]) Geb. 1612, † 1694. Oeuvres complètes, Laus. 1780. 4. Vgl. *Reuchlin* S. 132 ff. 206 ff. Kirchenhistor. Archiv, 1824. S. 101 ff.

5) Geb. 1625, † 1685. Er bekämpfte sowohl die Jesuiten, als die Protestanten. Kirchenhistor. Archiv a. a. O. S. 121 ff.

6) Geb. 1623 zu Clermont in Auvergne, † 1669. Schriften: Les Provinciales (lettres écrites par Louis Montalte à un provincial de ses amis), Col. 1657. — Pensées sur la religion, 1669 u. ö., deutsch von *K. A. Blech,* mit einem Vorwort von *Neander*, Berlin 1840. (Oeuvres: Paris 1816.) Vgl. die den Pensées vorgedruckte Biographie seiner Schwester (Mad. Périer). *Theremin,* Adalberts Bekenntnisse, Berlin 1831. S. 222 ff. *J. Rust,* de Blasio Pascale, Erl. 1833. 4. **Reuchlin,* Pascals Leben und der Geist seiner Schriften, Stuttg. 1840.

7) † 1719. Von ihm: Le Nouveau Testament en français av. de réflexions morales etc. Par. 1687 u. ö. Ueber die Constitutionsstreitigkeiten s. die KG.

§. 229.

Die katholische Mystik.

Ueber dem Ringen nach äusserer Macht in Politik, Kunst und Wissenschaft (wobei vor allem die Jesuiten sich thätig zeigten), hatte der Katholicismus doch nie ganz die Richtung auf das Innere verloren, wie sie bereits in der kirchlichen Mystik des Mittelalters zur Erscheinung gekommen war. Als die edlern Organe dieser Richtung stellen sich dar die neuen Heiligen, *Carlo Borromeo* [1]), *Franz von Sales* [2]) u. a. nebst dem Cardinal *Joh. Bona* [3]). Indessen ging auch hier der Mysticismus mit dem Pantheismus eine gefährliche Verbindung ein, wie dies bei dem deutschen Mystiker *Angelus Silesius* auf unzweideutige Weise sich kund giebt [4]). — Des spanischen Weltpriesters *Michael Molinos* [5]) mystische Passivität bildete den schroffsten Gegensatz zu der weltlichen Geschäftigkeit des Jesuitismus, und rief in Frankreich die quietistische Streitigkeit hervor [6]). Nur eine so reine, ganz in Gott lebende Seele, wie die eines *Fénélon,* konnte eine solche Lehre in ihrer Idealität erfassen [7]), ohne in die Schwärmerei zu versinken, die sich ihr anheftete, und vor deren Möglichkeit schon der nüchterne Verstand eines *Bossuet* zurückschaudern musste [8]).

[1]) Geb. 1538 zu Arona, † 1584 als Erzbischof von Mailand; kanonisirt 1610. †*Sailer, der heil. Karl Borromeus, Augsb. 1823. Ueber dessen (grossentheils asket.) Schriften ebend. S. 146 u. 225 f. (Stellen aus den Homilien).

[2]) Geb. 1567 in Savoyen, † 1622 als Bischof (in partibus) von Genf; kanonisirt 1665. Oeuvres: n. A. Par. 1834. XVI. — Introduction à la vie dévote. Sein Leben von *Marsollier,* Par. 1747. II. 8. *Sailer,* Briefe aus allen Jahrhunderten Bd. III, S. 127 ff.

[3]) Geboren 1609 zu Mondori in Piemont, Bernhardiner; seit 1669 Cardinal, † 1674. Schriften: Via compendii ad Deum, Col. 1671. 12. — Manuductio ad cœlum, Par. 1664. 12. u. ö. (Opp. Par. [Antv.] 1677 u. Antv. 1739. fol.)

[4]) Eigentl. *Scheffler,* geb. 1624 in Breslau, zur katholischen Kirche übergetreten 1653, † im Jesuitenkloster zu Breslau 1677. Schrieb: Heilige Seelenlust. — Cherubinischer Wandersmann u. s. w. Beispiele daraus in *Wackernagels* Leseb. II, Sp. 427 ff. — *Varnhagen von Ense,* Denkwürd. u. vermischte Schriften, 1837. I, S. 307 ff. **Göschel,* in den Jahrbüchern für wiss. Kr. 1834. Nr. 41 ff.

[5]) † nach mehrjähriger Gefangenschaft zu Rom 1696. (Ob im Zusammenhange mit den Alombrados? *Baumgarten-Crusius,* Comp. I, S. 407.) Guida spirituale, Rom. 1675 (ins Lat. übers. von *A. H. Francke,* Lpz. 1687. 12.). — Noch vor Mol. spanische Mystiker: *Therese a Jesu* († 1582), *Johann vom Kreuz* († 1591, kanonisirt 1726). Vgl. *Baumg.-Crus.* a. a. O. S. 410.

[6]) Der Streit wurde veranlasst durch *Ant. Marie Bouvières de la Mothe-Guyon* († 1717; — s. deren Selbstbiographie, Col. 1720. III. u. ö.) und ihren Beichtvater *Franz la Combe.* Ueber den Streit selbst s. die KG. und die unten angeführte Biographie Fénélons.

[7]) Geb. 1651, † 1715 als Bischof von Cambray. Schrieb: Explication des maximes des Saints sur la vie intérieure, Par. 1697. Amst. 1698. 12. — Oeuvres spirituelles, Amst. 1725. V. 12., deutsch v. *Claudius,* Hamb. 1823. III. Ausführliche (den ganzen Streit erzählende) Biographie von **Bausset,* histoire de J. B. Bossuet, 4 Voll. Vers. 1814. *Herder,* Adrastea (Werke zur Phil. IX) S. 43.

[8]) Dessen Relation sur le quiétisme, 1698.

Ueber die verschiedenen Gestaltungen der kath. Mystik («areopagitische, asketische, speculative, tief religiöse») s. *Baumg.-Crus.* Comp. I, S. 409.

§. 230.

Freiere Richtungen in der Kritik und Dogmatik. — Uebergang in die neuere Zeit.

So sehr der Katholicismus seinem Princip nach die freiere Kritik daniederhielt, so konnte sich doch gerade diese auf dem biblischen Gebiete hier noch eher ent-

wickeln, als auf protestantischem Boden. So ward *Richard Simon* der Begründer der biblischen Kritik [1]), und half mittelbar auch in dogmatischer Hinsicht die neue Zeit vorbereiten, die aus dem Kampfe der verschiedenartigsten Elemente sich hervorwand. Als freisinnigere, von der Scholastik sich losringende katholische Dogmatiker zeichneten sich um diese Zeit *Johann Baptist du Hamel* [2]) und *Natalis Alexander* [3]) aus.

[1]) Geb. 1638, † 1712. Von ihm: Histoire critique du Vieux Testam. Rot. 1685. 4., du N. T. 1689.

[2]) Geb. 1624, Priester des Oratoriums, † 1706. Schrieb: Theol. speculativa et practica, Par. 1691. *Heinrich* S. 382. S. *Schröckh* VII, S. 208.

[3]) Geb. 1639, † 1724, ein gelehrter Dominicaner. Verfasste: Theol. dogmatica et moralis, Par. 1693. X. 8. 1699. 1703. — Dissertationes historico-ecclesiasticæ. II. fol. *Heinrich* S. 384. *Schröckh* a. a. O.

IV. Die griechische Kirche.

§. 231.

Während die römisch-katholische Kirche in ihren tiefsten Grundfesten war erschüttert, aber auch in mancher Hinsicht durch die von der Reformation erhaltene Anregung erfrischt und erneuert worden, stand die griechische Kirche mitten in der mahometanischen Welt als eine traurige Ruine da. Die Berührung mit dem Protestantismus war nur eine äusserliche und vorübergehende [1]), und als der Patriarch *Cyrillus Lucaris* seine Anhänglichkeit an die Lehre Calvins merken liess, büsste er (1638) dafür mit dem Leben [2]). Bald darauf (1642) stellte der Metropolit von Kiew, *Petrus Mogilas,* in Verbindung mit andern griechischen Theologen ein Glaubensbekenntniss der Russen auf, das auch bei den Patriarchen des Morgenlandes Beifall fand und auf der Synode von Jerusalem (1672) Bestätigung erhielt [3]). Wenn auch *Leo Allatius* (1669) die Uebereinstimmung der griechischen Lehre mit der römischen zu behaupten suchte [4]),

so wusste sich doch jene fortwährend in Unabhängigkeit von dieser zu erhalten.

[1]) Im Jahre 1559 sandte Melanchthon die griechische Uebersetzung der Augsburger Confession an den Patriarchen Joasaph II. Ohne Erfolg. Nichts Besseres brachten die Unterhandlungen, welche J. Andreä und die Tübinger Theologen mit Jeremias II. anknüpften (1574). Der daraus entstandene Schriftenwechsel ward 1581 abgebrochen; s. *Schnurrer,* de actis inter Tub. Theoll. et Patriarchas Const. (orätt. acad. ed. *Paulus,* Tub. 1828).

[2]) (Λεύκαρις) Ἀνατολικὴ ὁμολογία τῆς χριστιανικῆς πίστεως, lat. Genf 1629, griech. 1633, lat. u. griech. 1645; bei *Aymon,* monumens authentiques de la relig. des Grecs etc. à la Haye 1708. 4., und bei *Kimmel,* libri symb. eccl. or. p. 24 sqq. Vgl. dessen Prolegomena p. XXII.

[3]) Ἔκθεσις τῆς τῶν Ῥωσῶν πίστεως 1642; dann unter d. Titel: Ὀρθόδοξος ὁμολογία τῆς καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς ἐκκλησίας ἀνατολικῆς; bei *Kimmel* p. 45 sqq. Proleg. p. L sqq. Vgl. Synodus Hierosolymitana adversus Calvinistas anno MDCLXXII. sub Patriarcha Hierosolymorum celebrata, bei *Kimmel* p. 325 sqq. Proleg. p. LXXV.

[4]) (Allarsi) † 1669: de ecclesiæ occidentalis atque orientalis perpetua consensione, Col. 1648.

V. Die kleinern Religionsparteien (Secten).

§. 232.

Conr. Schlüsselburg, catalogus hæreticorum, Francof. 1697 sqq. XIII. 8.

Mitten in den Bewegungen der Reformation thaten sich im Widerspruch mit der bestehenden katholischen Kirche Richtungen hervor, die wir zum Theil als Fortsetzung und Wiederholung eines frühern unkirchlichen Oppositionsgeistes, zum Theil als einseitige negative Bestrebungen einer beschränkten Verstandeskritik zu begreifen haben. Mit ihnen konnte der Protestantismus, ohne in sich selbst zu zerfallen, keine gemeinsame Sache machen. So wurden der Anabaptismus und der Unitarianismus, die in andern Formen schon früher von der katholischen Kirche waren ausgeschieden worden, auch von den lutherischen wie von den reformirten Protestanten mit Unwillen zurückgewiesen, und dadurch zu Secten gestempelt. Auch im weitern Verlaufe der Zeit

tauchten verschiedene Secten auf, von denen jedoch nur wenige, wie z. B. die Gesellschaft der Quäker, ein dauerndes historisches Dasein sich fristeten. Freilich aber konnte es auch geschehen, dass der dogmatische Rigorismus innerhalb der protestantischen Kirche den Widerspruch hervorrief und die Gemässigtern nöthigte, sich neben der grossen Kirche ihr Kirchlein zu erbauen, wie dies bei den Arminianern (Remonstranten) der Fall war, die fast weniger eine Secte, als eine Fraction der reformirten Kirche bilden.

§. 233.

a. *Wiedertäufer* (Mennoniten).

Schyn, historia christianorum, qui in Belgio fœderato Mennonitæ appellantur, Amst. 1723. 8. *Hunzinger,* das relig. Kirchen- und Schulwesen der Mennoniten, Speier 1831. 8.

Der Widerspruch gegen die Kindertaufe hatte sich zuerst im Begleite roher Schwärmerei und revolutionärer Bestrebungen geäussert[1]. Späterhin aber, um die Mitte des 16. Jahrhunderts, gelang es dem Niederländer *Menno Simons*[2], die Partei der Taufgesinnten in eine geordnete Gemeinde zu sammeln, welche von nun an den Namen der Mennoniten führte, und selbst wieder in kleinere Parteien zerfiel[3]. Das älteste Glaubensbekenntniss der Mennoniten ist das von *Joh. Ries* und *Lübbert Gerardi* ums Jahr 1580[4]. Andere Bekenntnissschriften dieser Secte sind weniger allgemein anerkannt[5].

[1]) Ueber die ersten Bewegungen der Zwickauer Propheten *(Nicol. Storch, Martin Cellarius* [Borhaus], *Marx Stübner* und *Thomas Münzer)* und *Karlstadts,* über die Wiedertäufer in der Schweiz und die Verhandlungen mit ihnen *(Grebel, Manz, Hochrütener, Hubmeier* u. s. w.*)*, sowie über die Münsterschen Unruhen *(Rottmann, Bockhold, Knipperdölling)* siehe die Reformationsgeschichte. Ueber ihre Lehren (freilich vom polemischen Standpunkte aus) siehe *Melanchthons* Vorlegung etlicher unchristlicher Artikel, welche die Wiedertäufer vorgeben, in

Luthers deutschen Werken, Thl. II der Wittenb. Ausg. S. 282 ff. *Justus Menius,* der Wiedertäufer Lehre und Geheimniss aus heil. Schrift widerlegt, ebend. S. 299 ff. *Bullinger,* von der Wiedertaufe Ursprung, Secten und Wesen, Zürich 1561. 4. *Ott,* annales anabaptistici, Bas. 1624. Vgl. die neuere Litt. *Hast,* Geschichte d. Wiedertäufer, Münster 1836. u. s. w. in den Compendien der KG. Die merkwürdige Durchdringung der über die Schrift hinausgehenden (montanistischen) Geistesschwärmerei und der ängstlichen Buchstäblichkeit im Einzelnen ist schon *Zwingli* aufgefallen, s. Werke (von *Schuler* und *Schulth.*) II, 1 S. 298: «*Jetzt wellen sy den Buchstaben unverstanden haben und unusgelegt, bald wellend sy jn gar nit haben.*»

[2]) Geb. 1505, † 1561. — *Hauptgrundsätze* des Mennonitismus: Verwerfung der Kindertaufe, der Eidesleistung, des Soldatenstandes; Fusswaschung.

[3]) Waterländer und Flaminger, Feine und Grobe. Ueber die weitern Abstufungen, sowie über die ganze Geschichte der Secte und ihre Verbreitung s. die KG.

[4]) Korde Belydenisse des Geloofs u. s. w. — præcipuorum christianæ fidei articulorum brevis confessio, 1580; lat. bei *Schyn* a. a. O. c. 7, p. 172 sqq. — besteht aus 40 Artikeln.

[5]) Bei *Schyn* a. a. O. *Köcher,* bibl. symb. p. 467 sqq. *Winer* S. 24. 25. Ueber die Katechismen ebend.

§. 234.

b. *Unitarier* (Socinianer).

C. C. Sandii bibliotheca Antitrinitariorum, Freist. (Amst.) 1684. 8. *F. S. Bock,* hist. Antitrinitariorum, maxime Socianismi et Socinianorum, Regiomont. 1774—1784. **Trechsel,* die protestantischen Antitrinitarier vor Faustus Socinus. 1. Buch: Michael Servet und seine Vorgänger, Heidelb. 1839. 8. 2. Buch: Lelio Socini und die Antitrinitarier seiner Zeit, 1844.

Mit dem praktischen Widerspruch gegen die Kindertaufe u. a. m. hatte sich gleichzeitig auch der theoretische gegen die kirchliche Trinitätslehre eingestellt, so dass die Geschichte der ersten Unitarier seit der Reformation vielfältig in die Geschichte der Wiedertäufer verflochten erscheint [1]). Die gewaltsame Unterdrückung, welche diese Richtung von Katholiken und Protestanten erfuhr [2]), und in welcher die Hinrichtung *Michael Servets* [3]) am meisten hervorragt, konnte das Aufkommen einer Partei [4]) nicht hindern, die bei aller Hochachtung vor Christi menschlicher Person und bei aller Anerkenntniss einer in der heiligen Schrift enthaltenen göttlichen

Offenbarung, dennoch aus eben dieser Schrift sich nicht wollte von einer Mehrheit der Personen im göttlichen Wesen überzeugen lassen. Es waren die beiden Socine, *Lælius* [5]) und besonders *Faustus Socinus* [6]), welche der zerstreuten unitarischen Partei ihren Namen und einen äusserlichen kirchlichen Halt gaben. Bei seiner einseitigen Verstandesrichtung schloss der Socinianismus sowohl (negativ) den Keim des spätern Rationalismus, als (positiv) den des äusserlich gefassten biblischen Supranaturalismus in sich, und half somit den Uebergang aus der einen Periode in die andere vorbereiten [7]). Von dem polnischen Städtchen *Rakow* haben die Socinianer auch den Namen *Racovienses* erhalten, und ebendaher benennt sich ihr Katechismus [8]). Ausser den Verfassern desselben haben den socinianischen Lehrbegriff weiter entwickelt: *Jonas Schlichting, J. Völkel, Joh.* und *Sam. Crell, Christ. Ostorodt, Valentin Schmalz, Ludw. Wolzogen, Andreas Wissowatius* [9]).

[1]) «*Was der Anabaptismus auf dem kirchlich-praktischen Gebiete, das versuchte eine nahe verwandte und meist mit anabaptistischen Elementen reichlich geschwängerte Richtung in Beziehung auf die Kirchenlehre. Es war dies im Grunde nur ein besonderer Zweig, eine eigenthümliche Form und Aeusserungsweise der nämlichen allgemeinen Grundrichtung.*» *Trechsel* a. a. O. I, S. 8. Was daher §. 232 von der beschränkten Verstandeskritik gesagt ist (im scheinbaren *Gegensatz* gegen das fanatische Wesen der Wiedertäufer), bezieht sich erst auf die spätere Entwicklung des Unitarianismus durch Socin. Vgl. Note 7 und *Trechsel* S. 3 u. 4. Auch *Baumg.-Crus.* Comp. I, S. 332. 333 sieht in den Antitrinitariern die speculative, in den Anabaptisten die praktische Opposition.

[2]) Von den ältern Antitrinitariern sind zu nennen: *Ludwig Hetzer*, von Bischofszell im Thurgau (1529 zu Constanz hingerichtet), *Johann Denck* aus der Oberpfalz, *Jakob Kautz* von Bockenheim, *Conrad in Gassen*, ein Würtemberger (1529 zu Basel enthauptet), *Johannes Campanus*, ein Niederländer, der zu Wittenberg lehrte, *Melchior Hofmann* zu Strassburg, *Adam Pistoris* und *Rudolph Martini* aus Westphalen, theilweise auch der anabaptistische *David Joris* (Brügge), *Claudius von Savoyen*. Ueber ihre, keineswegs unter sich übereinstimmenden (bald arianische, bald sabellianische oder samosatenische) Lehren s. *Trechsel* a. a. O. (Abschn. 1) und die spec. DG. Auch der Spanier *Joh. Valdez* († 1540 in Neapel) wird von Einigen nicht nur zu den Beförderern der

Reformation, sondern auch zu den Vorgängern des Unitarianismus gerechnet, s. dagegen z. B. *Sandius* a. a. O. p. 2—6; *C. Schmid,* in Illgens Zeitschr. für hist. Theol. I, 4 S. 837.

[3]) Mit dem Zunamen *Reves,* geb. 1509 oder 1511 zu Villanueva im Königr. Arragonien; kommt 1529 mit Karl V. nach Italien, lebt seit 1530 in Basel (mit Oekolampad), schreibt 1531 sein Buch de Trinitatis erroribus libb. VII. Verschiedene Aufenthalte in Frankreich u. s. w. Sein Process und seine Hinrichtung zu Genf 1553. Ueber seine weitere Geschichte s. *Mosheim,* neue Nachrichten von dem berühmten span. Arzte Michael Serveto, Helmst. 1756. 4., und *Trechsel* a. a. O.

[4]) Zu ihr gehörten weiter: *Joh. Valentin Gentilis* (1566 zu Bern enthauptet), *Paul Alciat* († 1565 zu Danzig), *Matthäus Gribaldi* († 1564 in Savoyen), *Georg Blandrata* (in Polen und Siebenbürgen, † 1590), zum Theil auch (?) *Bernhard Occhino* († 1564 in Mähren), *Cœlius Sec. Curio* († 1569), *Paul Vergerius* († 1565) u. a. m. Seit der Mitte des 16. Jahrhunderts verbreiteten sich die antitrinitarischen Grundsätze besonders in Polen. Auf den Synoden zu Pinczow und Petrikow (1563—1565) constituirten sie sich als kirchliche Secte.

[5]) Geb. 1525 zu Siena, † 1552. S. *C. F. Illgen,* vita Lælii Socini, Lips. 1814. 8. *J. C. Orelli,* Lælius Socinus, in der Basler wiss. Zeitschr. Jahrg. 1824. Heft 3, S. 28 ff., u. die Urkunden dazu, ebend. S. 138 ff.

[6]) Der Neffe des Obigen, geb. 1539, † 1604. Vgl. sein Leben von *Przypcovius,* in der bibl. fratrum Polonorum (Note 9), P. I. Seine Hauptwirksamkeit in Polen und Siebenbürgen. *Baumg.-Crus.* bezeichnet den Lælius richtig als den «*geistigen Vater der Sache*», und den Faustus als den «*Urheber der Partei*», Comp. I, S. 334.

[7]) «*Der Socinianismus, kann man sagen, ist die gemeinsame Wiege, in welcher der Supranaturalismus und der Rationalismus der neuern protestantischen Theologie noch beisammenliegen.*» *Strauss*, christliche Glaubenslehre I, S. 56.

[8]) Ein älterer Katechismus war der von *Georg Schomann,* soc. Prediger in Krakau, † 1591. Ihm folgte der von F. Socin: Christianæ religionis brevissima institutio per interrogationes et responsiones, quam catechismum vulgo vocant, Racov. 1618. 8. — ein Fragment, das blos die Theologie u. Christologie umfasst. Auf dem Grunde dieses Fragments erschien der grössere socinianische Katechismus durch *Hieron. Moscorovius,* einen polnischen Edelmann († 1625), und den socin. Prediger *Valentin Schmalz,* poln. 1605. 12.; latein. unter dem Titel: Catechesis ecclesiarum, quæ in regno Polon. et magno ducatu Lithuaniæ et aliis ad istud regnum pertinentibus provinciis affirmant, neminem alium præter patrem domini nostri J. C. esse illum unum Deum Israelis, hominem autem illum, Jesum Naz., qui ex virgine natus est, nec alium præter aut ante ipsum, Dei filium unigenitum et agnoscunt et confitentur, Racov. 1609. 12.; neue Ausg. mit Widerlegung von *G. L. Oeder,* Frankf. u. Leipz. 1739. 8. (wo zuerst auch die Fragen numerirt sind). Ueber weitere Ausgaben mit andern Bekenntnissschriften der Socinianer (Conf. fidei von *Jon. Schlichting,* 1646. 8.) vgl. *Winer* S. 25. 26.

[9]) Sie finden sich beisammen in der bibliotheca fratrum Polonorum, quos Unitarios vocant, Irenop. (Amst.) 1656. VI Voll. fol. Nähere Angaben bei *Winer* S. 27.

§. 235.

c. *Arminianer* (Remonstranten).

Regenboog, Gesch. der Remonstranten. Aus d. Holl. Lemgo 1781. **Abr. des Amorie van der Hœven*, het tweede Eeuwfest van het Seminarium der Remonstranten, Leeuwarden 1830. 8.

Ausgestossen aus der reformirten Kirche sah sich die in der Gnadenwahl milder denkende Partei der *Arminianer* genöthigt, in eine eigene Religionsgemeinschaft zusammenzutreten [1]), deren Grundsätze sowohl in den 5 Artikeln der Remonstranten vom Jahre 1610 [2]), als in der von *Simon Episcopius* verfassten Confession enthalten sind [3]). Ausser dem Universalismus ist es überhaupt eine mit leisen heterodoxen Elementen versetzte, mehr auf die Moral als auf das starre Dogma hinauslaufende, temperirte Orthodoxie, was den Arminianismus charakterisirt. Der Geistesrichtung nach hat er einige Verwandtschaft mit der Nüchternheit des Socinianismus, gegen dessen specielle negative Dogmen er sich aber in seinem positiven Sinne verwahrt hat. Ausser *Arminius* selbst und *Simon Episcopius* haben sich vorzüglich *Hugo Grotius* als philosophischer Apologet und Exeget [4]), *Philipp a Limborch* als Dogmatiker [5]) unter ihnen ausgezeichnet; und auch sonst sind aus der arminianischen Kirche viele treffliche Männer hervorgegangen [6]), die durch ihre gründliche Wissenschaft und ihren milden Sinn wohlthätig auf den Protestantismus zurückgewirkt haben [7]).

[1]) *Arminius* (Harmsen, Hermann), geb. 1560 zu Oudewater, seit 1603 Prof. der Theol. zu Leyden, † 1609. Opp. theol. Lugd. Bat. 1629. 4. Ueber seinen Streit mit seinem Collegen *Franz Gomarus* und die Folgen desselben s. die neuere KG.

[2]) Den Ständen von Holland und Westfriesland übergeben unter d. Titel: Remonstrantia, libellus supplex exhibitus Hollandiæ et Westfrisiæ

Ordinibus; abgedruckt b. *Walch,* Religionsstreitigkeiten ausser der lutherischen Kirche III, S. 540 ff.

[3]) *Simon Episcopius* (Bischof), geb. 1583, † 1643. Confessio seu declaratio sententiæ Pastorum, qui in fœderato Belgio Remonstrantes vocantur, super præcipuis articulis relig. christ. Harderov. 1622. 4. (in Simon. Episcop. Opp. II, 2 p. 69 sqq.). Sie besteht aus 25 Kapiteln. Ueber die verschiedenen Ausgaben und Uebersetzungen s. *Clarisse,* Encycl. theol. p. 443, und *Winer* S. 23. — Gegen die vier Leydner Professoren *J. Polyander, Andreas Rivetus, Ant. Walœus* und *Ant. Thysius,* welche eine Censura in Conf. Remonstr. (Lugd. Bat. 1626) herausgegeben haben, schrieb Episcopius seine Apologia pro confessione etc. 1629. (1630?) 4. (Opp. p. 95 sqq.). Vgl. auch (in Bezug auf mehrere Streitschriften) Episcopii verus theologus remonstrans (ibid. p. 208 sqq.). Ausserdem schrieb Episc.: Institutiones theologicæ libb. IV. (unvollendet. Opp. [Amst. 1650. 1665. II Tomi. fol.] Tom. I). Ueber die Katechismen von *Joh. Uytenbogard* (?) u. *Bartholomæus Prævostius* s. *Winer* a. a. O.

[4]) Geb. 1583, † 1645. Um den Verdacht des Socinianismus abzuwehren, schrieb er seine Defensio fidei catholicæ de satisfactione Christi, 1617. 8. — de veritate rel. christ. Lugd. Bat. 1627. 12. — Opp. theol. Amst. 1679. III. fol. 1697. IV. fol. Bas. 1731. IV. fol. (die 3 ersten Bde. enthalten Exegetisches). **Luden,* Hugo Grotius nach seinen Schicksalen und Schriften, Berlin 1806.

[5]) Geb. 1633, Lehrer am remonstr. Gymnasium zu Amsterdam, † 1712. Schrieb: Theologia christiana, Amst. 1686 u. ö. Basil. 1735. fol: «*Das vollständigste und berühmteste System des remonstrantischen Lehrbegriffs ist von Philipp von Limborch.... ein Mann voll Geist, Gelehrsamkeit, Bescheidenheit und mannigfacher litterarischer Verdienste.... Schon die Anlage des Systems verräth etwas Eigenthümliches, und lässt auch eigenthümliche Grundsätze durchblicken. Das Ganze ist mit trefflicher Klarheit und Auswahl geschrieben.*» *Stäudlin,* Gesch. der theol. Wissenschaften I, S. 319.

[6]) Als Dogmatiker sind noch zu nennen: der Nachfolger des Episcopius *Steph. Curcellæus,* geb. 1586, † 1659; von ihm: Institutio relig. christ. libb. VII in Opp. theol. Amst. 1675. fol. (unvollendet). *Andr. a Cattenburgh,* geb. 1664, † 1743; von ihm: Spicilegium theol. christ. Philippi a Limborch, Amst. 1726. fol. — Bibl. scriptorum remonstrantium.

[7]) «*Das arminianische Princip, frei sich zu halten vom Ansehen der symbolischen Bücher, weil dabei die exegetischen Forschungen, die Freiheit der Hermeneutik und die speculative Behandlung so ausserordentlich gediehen, hat sich durch den Einfluss der Werke des Episcopius und Hugo Grotius auf die ganze evangelische Kirche verbreitet; und so entstand auch in der evangelischen Kirche in Deutschland der allgemeine Wunsch, sich von der Autorität der symbolischen Bücher loszumachen.*» *Schleiermacher,* KG. S. 620.

§. 236.

d. *Quäker.*

H. Crœsii historia Quakeriana, Amst. 1695. ed. 2. 1703. 8. Quakerhistorie, Berlin 1696. *W. Sewel*, Geschichte von dem Ursprunge des christlichen Volks, so Quaker genannt werden. *H. Tuke,* die Religionsgrundsätze, zu welchen die Gesellschaft der Quaker sich bekennt. A. d. Engl. (1814) Lpz. 1828. *J. J. Gurney,* obss. on the peculiarities of the Society of the Friends, Lond. 1824.

Verwandt mit den wiedertäuferischen Principien (in Beziehung auf das Verhältniss des innern Wortes zum äussern u. a. m.) zeigt sich das System der Quäker. Nachdem das schwärmerische Feuer, das der Stifter der Secte, *Georg Fox* [1]), entzündet, sich allmählig abgekühlt hatte, gewann die Gesellschaft der Freunde unter *William Penn* [2]) (1689) das Zutrauen der englischen Regierung. In Nordamerika (Pennsylvanien) verbreitete sich die Secte, die auch anderwärts Anhänger fand, am stärksten [3]). Der Schotte *Robert Barklay* gab dem Lehrbegriff der Quäker, so weit von einem solchen die Rede sein kann, wissenschaftliche Gestalt und symbolischen Ausdruck [4]).

[1]) Schuster aus der Grafschaft Leicester, Schwärmer, † 1691, gründete mitten in den Stürmen der englischen Revolution die Gesellschaft der *Freunde* (Quaker war der Spottname) 1649.

[2]) Sohn des berühmten Admirals, gemässigter als Fox, † 1718. Biographie von *Marsillac* aus dem Franz. (Par. 1791. 8.) Strassb. 1793. 8. *Th. Clarkson,* memoirs of the private and public life of W. Penn, Lond. 1813. II. 8. Morgenblatt 1816, Februar, Nr. 43—47. — Er selbst schrieb: A Summary of the history, doctrine and discipline of Friends. Ed. 6. Lond. 1707. 8. (deutsch von *Seebohm,* Pyrmont 1792).

[3]) In Nordamerika seit 1681; seit 1686 fanden sie auch in England Anerkennung. Erst im 18. Jahrhundert verbreiteten sie sich auch auf dem Continente (in Pyrmont seit 1791), s. *Ludw. Seebohm,* kurze Nachr. von dem Entstehen und dem Fortgang der christlichen Gesellschaft der Freunde, Pyrmont 1792.

[4]) 1. Theologiæ vere christianæ apologia, Amst. 1676. 4., deutsche Uebersetzung 1684. 1740. 8. — 2. Catechismus et fidei confessio approbata et confirmata communi consensu et consilio patriarcharum, prophetarum et apostolorum, Christo ipso inter eos præsidente et prosequente, Rot. 1676. 8. Urschrift englisch. (Alles aus Bibelsprüchen.)

§. 237.

Irenische Versuche (Synkretismus).

C. W. Hering, Geschichte der kirchlichen Unionsversuche, seit der Ref. bis auf unsere Zeit, Lpz. 1836—1838. II. *H. Schmid*, Gesch. der synkretistischen Streitigkeiten in der Zeit des G. Calixt, Erlangen 1846. *W. Gass*, Georg Calixt und der Synkretismus. Dogmen-hist. Abhandl. Breslau 1846.

So schroff auch im Ganzen die verschiedenen Kirchenparteien sich in dieser Zeit gegenüberstanden, so fehlte es doch nicht an Versuchen, die Getrennten zu vereinigen, sowohl die Lutheraner mit den Reformirten [1]), als die Protestanten mit den Katholiken [2]), wobei die Starrheit der Dogmen erweicht, mitunter aber auch das Charakteristische zu sehr abgestumpft wurde. Auch die Secten wirkten auf die grössern Kirchenparteien zurück, indem die Mystiker innerhalb derselben in wesentlichen Punkten mit den Anabaptisten und Quäkern übereinstimmten [3]), die nüchternen Verstandestheologen aber von dem Arminianismus, ja wohl auch von dem Socinianismus sich zu grösserer Nachgiebigkeit bestimmen liessen [4]).

[1]) Schon während des Reformationskampfes suchten *Martin Bucer* und der Landgraf *Philipp von Hessen* den Dämon der Zwietracht zu beschwören. Von lutherischer Seite suchte im 17. Jahrhundert *Calixt* die Getrennten zu versöhnen (synkretist. Streit, s. die oben angeführten Schriften), von reformirter Seite der Schotte *Joh. Duræus*, seit 1630. — Leipz. Gespräch 1631, Thorener 1645 (Colloquium charitativum).

[2]) *Bossuet* (s. oben §. 227, Note 14). *Rojas de Spinola* (seit 1668 Bischof von Tina in Kroatien, seit 1685 Bischof von Wienerisch-Neustadt, † 1695) unterhandelt mit dem hannöverschen Abte *Molanus* von Loccum. — *Leibnitz* nimmt an den Unterhandlungen Theil.

[3]) Namentlich in der Lehre vom innern Wort, von der Rechtfertigung u. s. w. (wodurch wenigstens die directe Polemik gegen die römische Kirche abgestumpft wurde).

[4]) Vgl. §. 235, Note 7.

§. 238.

Einfluss der Philosophie. Deismus. Apologetik.

Carrière, die philos. Weltanschauung der Reformationszeit, Stuttg. 1847. *C. Hagen*, der Geist der Reformation und seine Gegensätze, Erl. 1843. 1844. II. *John Leland*, a view of the principal deistical writers, that have appeared in England in the last and present century, 1754. II. *Thorschmid*, Freidenkerbibliothek, Halle 1765—1767. *Herder*, Adrastea (Werke zur Philos. u. Gesch. IX.). **Gotth. Vict. Lechler*, Gesch. des englischen Deismus, Stuttg. 1841.

Endlich blieb auch noch den vielfach Getrennten *ein* gemeinsames Interesse zu verfechten übrig, das *christliche* überhaupt, gegenüber einer gegen die positive Autorität der Offenbarung sich auflehnenden oder dieselbe in ihren wesentlichsten Beziehungen gefährdenden Richtung. Schon im Reformationszeitalter selbst hatte sich vorzüglich in Italien eine bald deistische, bald pantheistische Weltanschauung aufgethan, die dem christlichen Offenbarungsglauben sowohl der Katholiken als Protestanten gefährlich zu werden drohte [1]. Die theologische Wissenschaft blieb indessen von ihnen unberührt, und auch die in bestimmterer Gestaltung hervortretenden Schulsysteme des 17. Jahrhunderts waren, mit Ausnahme des cartesianischen, ohne besondern Einfluss auf die Fassung des christlichen Dogma's, zu dem sie sich in ein möglichst neutrales Verhältniss zu setzen wussten [2]. Erst gegen Ende der Periode (als Uebergang in die folgende) begann die auf praktische Resultate lossteuernde, mit Keckheit aburtheilende Popularphilosophie des sogenannten gesunden Menschenverstandes unter dem Namen der Freidenkerei, des Deismus und Naturalismus dem Offenbarungsglauben sämmtlicher Confessionen den offenen Krieg anzukündigen [3], wodurch die seither matt gewordene apologetische Thätigkeit aufs neue in die Schranken gerufen wurde [4].

[1]) «*Die Weltgeschichte kennt vier auf einander folgende Zeiträume, in welchen ein entschiedener Unglaube, eine unverhüllte Feindschaft ge-*

gen das Christenthum bei den Hauptvölkern Europa's gewissermaassen die Runde machen, indem sie meist in den obern Sphären der Gesellschaft sich erzeugen, in die mittlern hinabdringen, in beiden als die Spitze der Bildung gepflegt, bewundert werden, einer Art von Cultur sich erfreuen. Italien macht im 15. und 16. Jahrhundert den Anfang; im 17. und 18. folgen England und Frankreich nach; im 19. schliesst Deutschland den Reigen.» Der deutsche Protestantismus u. s. w. S. 53. — Unter den Philosophen Italiens zeichnen sich aus: *Girolamo Cardano* (geb. 1501, † 1576); *Bernardino Telesio* (geb. 1508, † 1588), «der Vorläufer des französischen Sensualismus»; *Giordano Bruno* († auf dem Scheiterhaufen 17. Febr. 1600 zu Rom); *Julius Cæsar Vanini* (geb. 1585, «als Atheist und Gotteslästerer» hingerichtet zu Toulouse 9. Februar 1619); *Tomaso Campanella* (geb. 1568, † 1639). Die Stellung dieser Männer zum Christenthum war jedoch eine verschiedene: indem sie theilweise an das Positive desselben und namentlich an dessen mystische Elemente sich anschlossen, theilweise aber auch (namentlich Vanini) eine bis zur Blasphemie gesteigerte Skepsis hervorkehrten; vgl. *Carrière* a. a. O.

[2]) Es war einzig der *Cartesianismus,* der in *dieser* Periode bestimmter in die Theologie eingriff, und zwar zunächst nur bei den Reformirten (s. §. 225, Note 1); doch fand diese Philos. durch *Malebranche* auch den Weg zu den Katholiken. — *Spinoza* (geb. 1632, † 1677) stand mit seiner edeln Persönlichkeit ausser allem kirchlichen Verbande; weshalb er auch theologischer Seits ignorirt wurde; erst später ging die christliche Speculation und Theologie tiefer auf den Spinozismus ein. *Locke* (geb. 1632, † 1704) beförderte den schon durch *Franz Baco von Verulam* († 1626) angeregten Empirismus, der dann freilich (wider Willen des Urhebers) die deistische Betrachtungsweise befördern half. — *Leibnitz* (geb. 1646, † 1716) zeigte vielfaches theologisches Interesse (Theodicee — Union, vgl. §. 237); aber erst durch *Wolfs* Ueberarbeitung (in der folgenden Periode) gewann seine Philosophie Eingang in die Köpfe und Schriften der Theologen.

[3]) Ueber das Vage der Benennungen s. *Herder* a. a. O. S. 174. 175. *Lechler* S. 452 ff. *) Die sogenannten Deisten waren sehr verschieden an Charakter, an Geist und Gemüth **), und eben so verschieden waren wieder ihre Systeme unter sich und in ihrem Verhältniss zum Christenthum. Der englische Deismus ist zunächst aus der Geschichte der englischen Reformation und der Reformationskämpfe zu begreifen. Beförderer desselben, ausser der Secte der *Seekers* und *Rationalists* (*Lechler* S. 61, Note), waren: *Herbert von Cherbury* († 1648), *Thomas Hobbes*

---

*) Namentlich ist hier nicht nothwendig an den Deismus im philosoph. Sprachgebrauch (in seinem Unterschiede vom Theismus) zu denken; denn auch der Pantheismus konnte mit dieser die Offenbarung negirenden Gesinnung sich verbinden.

**) Mit Recht wird von dem Verf. der Schrift: der deutsche Protestantismus u. s. w. auf das vorwiegende idealistische und spiritualistische Gepräge des englischen Deismus und auf den ehrenhaften Ernst aufmerksam gemacht, der erst später in den Materialismus der Franzosen sich verirrte.

(† hochbetagt 1679), *Charles Blount* († 1693), *John Toland* († 1722), *Anton Collins* († 1729), *Anton Ashley Cooper* (Graf von Shaftesbury, † 1713), *Thomas Woolston* († 1733), *Matth. Tindal* († 1733), *Thomas Chubb* (*illiterate person*, Handschuhmacher und Lichtzieher, † 1747) — und die weitern in der folgenden Periode. — In Frankreich waren *Jean Bodin* (Verfasser des Heptaplomeres [herausgeg. von *Guhrauer* 1841], † 1596), *Michael de Montaigne* († 1592) und *Pierre Charron* († 1603) einer skeptischen Richtung zugethan; später bahnte *P. Bayle* († 1706) dem französischen Naturalismus den Weg (s. über ihn *L. Feuerbach*, Pierre Bayle, Anspach 1838). — In Deutschland stiftete *Matth. Knutsen* (um 1674) die Secte der Gewissener.

[4]) Ohne Rücksicht auf den Deismus hatte *Grotius* sein apologetisches Werk geschrieben (§. 235, Note 4). Gegen die englischen Deisten gründete *Robert Boyle* (1638) ein eigenes Predigtinstitut. Unter den englischen Apologeten zeichnen sich aus: *Rich. Baxter* († 1691), *Wilh. Sherlock* († 1707) u. a. Die speciellere Polemik gegen die Deisten s. bei *Lechler* a. a. O. — Unter den französischen Apologeten der katholische *Pascal* (geb. 1623, † 1662): Pensées, Amst. 1669 u. ö. — u. der reformirte *Abbadie* († 1727): Traité de la vérité de la religion chrétienne, Rotterd. 1684.

§. 239.

Eintheilung des Stoffes.

Zur Erleichterung der historischen Uebersicht wird es nöthig sein, in der speciellen Dogmengeschichte erst *die* Dogmen voranzustellen, an welchen der confessionelle Unterschied der grössern Kirchenparteien, d. h. vor allem der *Gegensatz zwischen Katholicismus und Protestantismus* am auffallendsten zur Erscheinung kommt [1]), und dann erst *die* folgen zu lassen, worin die grössern Kirchenparteien, im Gegensatze gegen die kleinern Secten, eine völlige oder doch theilweise Uebereinstimmung blicken lassen, und bei welchen sonach der Gegensatz zwischen *Katholicismus* und *Protestantismus* zurücktritt oder gar verschwindet. In die erste Klasse fallen sonach die Lehre von den Erkenntnissquellen der Religion, an welcher das formale, sowie die Lehre vom Menschen, von der Sünde, von der Rechtfertigung und der Heilsordnung, an welcher das materielle Princip des

Katholicismus und des Protestantismus zur Erscheinung kommt, dann endlich die Lehren, an welchen sich die aus den Principien folgenden Consequenzen am sichersten erkennen lassen, die Lehre von der Kirche [2]) und den Sacramenten (mit Ausnahme der Taufe), und ein Theil der Eschatologie (Lehre vom Fegfeuer) [3]). In die zweite Klasse fällt die gesammte Theologie und Christologie, die Lehre von der heil. Taufe und die Lehre von den letzten Dingen (mit Ausnahme des Fegfeuers).

[1]) Stets ist dabei auch zu berücksichtigen der untergeordnete Gegensatz zwischen Lutheranern und Reformirten, der einzig und allein in der Lehre vom Abendmahl und der Prädestination in höherer Bedeutsamkeit heraustritt. Auch die abweichenden Ansichten der kleinern Religionsparteien auf diesem Gebiete (Socinianer, Quäker) können hier zugleich ihre Erledigung finden.

[2]) Die Lehre von der Kirche gehört freilich auch wieder mit zu den principiellen Streitlehren, namentlich vom katholischen Standpunkt aus betrachtet; siehe *Baur* gegen *Möhler* S. 60 ff. Innerhalb des Protestantismus aber ergaben sich die Ansichten über die Kirche mehr als Folgerung aus dem Frühern.

[3]) Es hat freilich sein Unbequemes, den Locus von den Sacramenten, sowie den von den letzten Dingen auseinander zu reissen; dennoch überwiegt dabei der Vortheil, dass die *Symbolik* in ihrem wahren und natürlichen Verhältniss zur ganzen *Dogmengeschichte* erscheint, und so der Ueberblick über die Gegensätze erleichtert wird.

B. Specielle Dogmengeschichte der vierten Periode.

Erste Klasse.

Die Unterscheidungslehren zwischen der katholischen und protestantischen Kirche.

(Mit Inbegriff des Gegensatzes zwischen Lutheranern und Reformirten, und mit Berücksichtigung der kleinern Religionsparteien und Secten.)

ERSTER ABSCHNITT.

Die Lehre von den Erkenntnissquellen.

(Formelles Princip.)

§. 240.

Katholicismus und Protestantismus.

Schon von Anbeginn der Reformation stellte es sich bei dem Kampfe über die materiellen Principien heraus, dass der Protestantismus zugleich auch von einem andern formalen Princip ausging, als die katholische Kirche jener Zeit; denn während die Vertreter der letztern fortwährend auf das Ansehen der Tradition sich beriefen, wollten die Protestanten nur dann ihren Gegnern nachgeben, wenn sie von ihnen mit hellen und klaren Gründen der Schrift eines andern überwiesen würden [1]. Dieser primitive Gegensatz trat nun auch in den symbolischen Schriften, besonders stark in denen der reformirten Kirche, heraus [2]. Genauer lässt er sich auf folgende vier Punkte reduciren: 1. Während die protestantische Kirche die heil. Schrift des alten und neuen Test.

für die einzig sichere Quelle der religiösen Erkenntniss, demnach für die einzige Norm ihres Glaubens hält [3]), lässt die katholische Kirche neben dieser Quelle noch eine andere herfliessen, die Tradition [4]). — 2. Während die Protestanten nur die *kanonischen* Schriften des A. und N. Test. zur heiligen Schrift rechnen [5]), erkennt die katholische Kirche auch den sogenannten *Apokryphen* des A. Test. kanonischen Gehalt zu [6]). — 3. Behält die katholische Kirche in allen Fällen sich selbst das Recht vor, die heil. Schrift zu erklären [7]), während die protestantische Kirche dieses Recht im engern Sinne jedem zugesteht, der mit den nöthigen Gaben und Kenntnissen dazu ausgerüstet ist, im weitern jedem heilsbegierigen Christen überhaupt, indem sie von dem Grundsatz ausgeht, dass die Schrift *durch* die Schrift sich erkläre nach der analogia fidei [8]). Damit hängt endlich 4. zusammen, dass die katholische Kirche sich auch das Recht beilegt, die von ihr genehmigte Uebersetzung der Vulgata als die authentische allen übrigen vorzuziehen, wodurch sie dieselbe gewissermaassen dem Original an die Seite stellt [9]), während die Protestanten nur den Grundtext für authentisch halten [10]).

[1]) *Luther* gelangte zum Schriftprincip vom materiellen Boden aus. Indem er die falsche Rechtfertigungslehre zunächst im Ablasskram bestritt, appellirte er allererst an den Papst, dann von diesem als dem übel berichteten an den besser zu unterrichtenden, von diesem wieder an ein Concil, bis er endlich die allein entscheidende Autorität der Schrift anerkannte, und sie nun selbst zum formalen Princip erhob. Schon in der Protestation am Schluss der Thesen äussert er sich dahin: so verwegen sei er nicht, seine Meinung der Meinung Aller vorzuziehen; aber auch nicht so unverständig, das *göttliche Wort* den *menschlich ersonnenen Fabeln* nachzusetzen (Luthers Werke, Walch XVIII, S. 254 ff.). Bestimmter auf der Leipz. Disputation (Walch a. a. O. S. 1160): kein Christ könne gezwungen werden, *ausser der h. Schrift, die eigentlich das göttliche Recht sei*, sich verpflichten zu lassen. In den Resolutionen erhebt er sich schon entschieden über das Ansehen der Concilien. Vgl. seine übrigen Streitschriften und sein Verhalten auf dem Reichstage zu Worms; das Weitere bei *Schenkel* I, S. 20 ff. — Das

von Luther Errungene hat *Melanchthon* weiter ausgebildet. Loci theol. ed. *Augusti* p. 4 sqq.: Imo nihil perinde optarim, atque si fieri possit, Christianos omnes in solis divinis litteris liberrime versari et in illarum indolem plane transformari. Nam cum in illis absolutissimam sui imaginem expresserit divinitas, non poterit aliunde neque certius, neque purius cognosci. Fallitur quisquis aliunde Christianismi formam petit, quam e scriptura canonica. — Schneller als Luther war *Zwingli* in Betreff des Schriftprincips mit sich im Reinen, obwohl er nicht zunächst die Schrift als *solche* hervorhebt, sondern das *Wort Gottes* im Gegensatz gegen *Menschenlehre.* So «von der Klarheit und Gwüsse des göttlichen Wortes» (Werke Bd. I, S. 81): «Endlich damitt wir ufhörind wollen eim jeden uf alli gegenwurf hie antwurt geben, ist das unser meinung, dass das wort Gottes von uns soll in höchsten eeren gehalten werden (wort Gottes verstand allein das vom Geist Gottes kummt) und gheinem wort sölicher gloub gegeben, als dem. Dann das ist gwüss, mag nit felen, es ist heiter, lasst nit in der finsterniss irren, es leert sich selbs, thut sich selb uf und beschint die menschlichen seel mit allem heil und gnaden» u. s. w. Vgl. seine Aeusserungen auf den beiden Züricher Disputationen. Der *Schrift* als solcher geschieht zuerst im Archeteles (Opp. III) Erwähnung (s. *Ebrard,* Abendm. II, S. 46. 47). So p. 32: Scripturam S. ducem ac magistram esse oportet, qua si quis recte usus sit, impunem esse oportet, etiamsi doctorculis maxime displiceat. Oberste Regel bleibt ihm auch hier, was *Christus* lehrt, ibid. p. 30: Cunctis posthabitis huc tandem veni, ut nulla re, nullo sermone tam fiderem, atque eo qui ex ore Domini prodiit. Pag. 31: Dum lapidem inquiro, non invenio alium, quam lapidem offensionis et petram scandali, ad quam offendunt, quotquot Pharisæorum more irritum faciunt præceptum Dei propter traditionem suam. His itaque in hunc modum comparatis, cœpi omnem doctrinam ad hunc lapidem explorare, et si vidissem lapidem eundem reddere colorem vel potius doctrinam ferre posse lapidis claritatem, recepi eam; sin minus, rejeci.... Ad hunc thesaurum, puta ad certitudinem verbi Dei, dirigendum est cor nostrum. — Expos. simpl. (Opp. IV, p. 67): Non vel jota unum docemus, quod non ex divinis oraculis didicerimus, neque sententiam ullam, cujus non primarios ecclesiæ doctores, prophetas, apostolos, evangelistas, episcopos, interpretes, sed priscos illos, qui purius ex fonte hauserunt, auctores habeamus. (Er urgirt also in der Schrift den Begriff des Ursprünglichen.) Uebrigens muss nach Zwingli «die gschrift allein durch den glouben verstanden werden, und der gloub allein bewährt werden, ob er grecht sye an der gschrift, die durch den glouben recht verstanden wird.» (Analogia fidei. Beispiel von einem, der ein Pferd anspannen will ohne Strick und Geschirr, oder mit Stricken den Wagen ziehen will ohne Pferd; beides gehört zusammen.) Deutsche Werke II, 2 S. 3. Schon abstracter erscheint das Schriftprincip bei *Calvin,* Instit. I, c. 6, §. 2: Sic autem habendum est, ut nobis affulgeat vera religio, exordium a cœlesti doctrina fieri debere, nec quemquam posse vel minimum gustum rectæ sanæque doctrinæ percipere, nisi qui *Scripturæ* fuerit discipulus. Unde etiam emergit veræ intelligentiæ principium, ubi re-

verenter amplectimur, quod de se illic testari Deus voluit. (Vgl. den ganzen Zusammenhang des Cap. und die folgenden.)

[2]) Die lutherischen Symbole haben keinen bestimmten Art. de Sacra Scriptura, sprechen sich aber gelegentlich gegen die Tradition aus. Cfr. Aug. p. 13. 28 sqq. Apolog. p. 205 sqq. Art. Sm. p. 337 (?). Bestimmter F. C. p. 570. — Dagegen beginnen die reformirten Symbole meist mit dem Artikel von der heil. Schrift, oder widmen ihr sonst eine Stelle. Eine Ausnahme macht die erste Basler Confession, die aber am Schlusse alles dem Urtheil der Schrift unterstellt. Vgl. Note 3.

[3]) Art. Smalc. l. c.: Regulam autem aliam habemus, ut videlicet *verbum Dei* condat articulos fidei et præterea nemo, ne angelus quidem. Form. Conc. l. c.: Credimus... unicam regulam et normam, secundum quam omnia dogmata omnesque doctores æstimari et judicari oporteat, nullam omnino aliam esse, quam prophetica et apostolica scripta cum V. tum N. T. Reliqua vero sive patrum sive neotericorum scripta, quocunque veniant nomine, sacris litteris nequaquam sunt æquiparanda. Vgl. sol. decl. p. 632. — Conf. Helv. I. (Bas. II.): Scriptura canonica, verbum Dei, Spiritu S. tradita, *omnium perfectissima et antiquissima philosophia,* pietatem omnem, omnem vitæ rationem, sola perfecte continet. — Conf. Helv. II. 1: In Scriptura sancta habet universalis Christiana ecclesia plenissime exposita, quæcunque pertinent cum ad salvificam fidem tum ad vitam Deo placentem recte informandam..... Sentimus ergo ex hisce scripturis petendam esse veram sapientiam et pietatem, ecclesiarum quoque reformationem et gubernationem omniumque officiorum pietatis institutionem, probationem denique dogmatum reprobationemque aut errorum confutationem omnium, sed admonitiones omnes *). Cap. 2: Non alium sustinemus in causa fidei judicem, quam ipsum Deum per Script. S. pronunciantem, quid verum sit, quid falsum, quid sequendum sit, quidve fugiendum. ...Repudiamus traditiones humanas, quæ tametsi insigniantur speciosis titulis, quasi divinæ apostolicæque sint, viva voce apostolorum et ceu per manus virorum apostolicorum succedentibus episcopis ecclesiæ traditæ, compositæ tamen cum scripturis ab his discrepant, discrepantiaque illa sua ostendunt, se minime esse apostolicas. Sicut enim Apostoli inter se diversa non docuerunt, ita et apostolici non contraria apostolis ediderunt. Quinimo impium esset asseverare, apostolos viva voce contraria scriptis suis tradidisse. Vgl. Conf. Gall. art. 5. Belg. 7. Angl. 6. Scot. 18 u. s. w.; bei *Winer* S. 30. 31. — Auch die Remonstranten und Socinianer stimmen in diesem allgemeinen formalen Grundsatz mit den übrigen Protestanten überein. Conf. Remonstr. I, 10 sqq. I, 13. Cat. Rac. qu. 31 u. 33; bei *Winer* S. 31. 32. In welchem Sinne die Protestanten die *Tradition* fassen, s. unten (§. 244).

---

*) Doch giebt die Conf. zu, dass Gott ausserordentlicher Weise, auch ohne Predigt des Wortes, die Menschen erleuchten *könne:* Agnoscimus interim, Deum illuminare posse homines, etiam sine externo ministerio, quos et quando velit: id quod ejus potentiæ est. Nos autem loquimur de usitata ratione instituendi homines, et præcepto et exemplo tradita nobis a Deo.

[4]) Conc. Trid. sess. IV. (de canon. scripturis): Synodus... hoc sibi perpetuo ante oculos proponens, ut sublatis erroribus puritas ipsa evangelii in ecclesia conservetur... perspiciensque veritatem et disciplinam contineri in libris scriptis *et sine scripto traditionibus*, quæ ex ipsius Christi ore ab apostolis acceptæ, aut ab ipsis apostolis, *Spiritu Sancto dictante, quasi per manus traditæ,* ad nos usque pervenerunt: orthodoxorum patrum exempla secuta, omnes libros tam V. quam N. T., cum utriusque unus Deus sit auctor, *nec non traditiones ipsas,* tum ad fidem, tum ad mores pertinentes, tamquam vel ore tenus a Christo, vel a Spiritu Sancto dictatas et continua successione in ecclesia catholica conservatas, pari pietatis affectu ac reverentia suscipit et veneratur.... Si quis autem... traditiones prædictas sciens et prudens contemserit, anathema sit. Vgl. Cat. Rom. præf. 12, und über das Wesen der Tradition die Stellen aus *Bellarmin* de verbo Dei IV, 3 bei *Winer* S. 30 u. 31. *Cani* loc. theol. 3. Die griechische Kirche lehrt Aehnliches, Conf. orth. p. 18: Φανερὸν πῶς τὰ ἄρθρα τῆς πίστεως ἔχουσι τὸ κῦρος καὶ τὴν δοκιμασίαν, μέρος ἀπὸ τὴν ἁγίαν γραφὴν, μέρος ἀπὸ τὴν ἐκκλησιαστικὴν παράδοσιν.

[5]) Vgl. die Stelle Note 3, wo von den *apostolicis* et *propheticis* scriptis V. et N. Test. die Rede ist. — Bestimmter werden die Apokryphen zurückgewiesen von den reformirten Symbolen, auch von den Arminianern, Mennoniten und Socinianern: Confess. Helv. II, 1. Gall. 3. 4. Conf. Belg. 6. Conf. Remonstr. I, 6. *Winer* S. 41. Einige Bekenntnissschriften geben sogar bestimmte Verzeichnisse der kanon. Schriften, z. B. die Angl. 6, die Belg. art. 4. (Dadurch wurde freilich die freie Untersuchung des Kanon gehemmt und beschränkt.)

[6]) Conc. Trid. sess. IV, decret. 1. — Ueber die Beweggründe, welche die kath. Kirche haben mochte, auf die Apokryphen zu halten (in denen sie allerdings Beweisstellen für mehrere ihrer Lehren fand, deren sie aber auch wieder bei ihrem Glauben an die Tradition füglich entbehren konnte), s. *Marheineke,* Symb. Bd. II, S. 234 ff. *Winer* S. 41.

[7]) Conc. Trid. sess. IV, decret. de edit. et usu S. S.: Ad coërcenda petulantia ingenia decernit (Synodus), ut nemo suæ prudentiæ innixus, in rebus fidei et morum ad ædificationem doctrinæ christianæ pertinentium sacram scripturam ad suos sensus contorquens contra eum sensum, quem tenuit et tenet sancta mater ecclesia, *cujus est judicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum Sanctarum,* aut etiam contra unanimem consensum patrum ipsam scripturam sacram interpretari audeat, etiamsi hujusmodi interpretationes nullo unquam tempore in lucem edendæ forent. Qui contravenerint, per ordinarios declarentur et pœnis a jure statutis puniantur. Den nähern Commentar dazu giebt *Bellarmin* de verbo Dei III, 3. Es fragt sich vor allem, wo der Geist sei? Dieser ist in der Kirche. Entstehen Streitigkeiten (die Gott voraussah), so muss eine Autorität entscheiden. Diese kann weder die heil. Schrift sein, noch eine Privatoffenbarung, noch die weltliche Macht. Es bleibt sonach keine andere Autorität übrig, als der princeps ecclesiasticus, entweder *er* (der Papst) allein, oder mit ihm die Vereinigung der Bischöfe. Die Schrift lässt mehrere Erklärungen zu, wie ein Ge-

setz. Nun aber sind in jedem wohlgeordneten Staate Gesetzgebung und richterliche Gewalt zwei verschiedene Dinge. Das Gesetz befiehlt, der Richter interpretirt das Gesetz, mithin kann auch die Schrift nicht sich selbst interpretiren. Der Papst aber oder ein Concil interpretiren nicht nach menschlicher Willkür, sondern nach göttlicher Eingebung. Vgl. *J. Gretseri* tractat.: unde scis, hunc vel illum esse sincerum et legitimum scripturæ sensum. *Cani* loci theolog. lib. IV. *Becani* manuale I, 5. — Die *griechische* Kirche theilt den allgemeinen Grundsatz von der Autorität der Kirche mit der römischen, nur dass sie die erstere auf die ökumenischen Concilien beschränkt; s. die Stellen bei *Winer* S. 35. 36. *Klausen*, Hermeneutik S. 286 ff.

[8]) Schon bei den verschiedenen Disputationen mit den Altgläubigen erklärten sich die Reformatoren für das Recht der freien (von den Concilien unabhängigen) Schrifterklärung; vgl. *Zwingli*, von der Klarheit des W. G. (deutsche Schriften I, S. 76 ff.); Antwort an Valentin Compar (ebend. I, 2 S. 9 ff.); *Calvin*, Inst. I, 7. 8. Auch in dieser Hinsicht erklären sich indessen die reformirten Symbole ausdrücklicher, als die lutherischen (*Winer* a. a. O.). Conf. Helv. I. (Bas. II.), art. 2: Scripturæ Sacræ interpretatio ex ipsa sola petenda est, ut ipsa interpres sit sui, caritatis fideique regula moderante. Conf. Helvet. II. c. 2: Scripturas sanctas dixit Ap. Petrus (2 Petr. 1, 20) non esse interpretationis privatæ. Proinde non probamus interpretationes quaslibet: unde nec pro vera aut genuina scripturarum interpretatione agnoscimus eum, quem vocant sensum romanæ ecclesiæ, quem scilicet simpliciter romanæ ecclesiæ defensores omnibus obtrudere contendunt recipiendum. Sed illam duntaxat scripturarum interpretationem pro orthodoxa et genuina agnoscimus, quæ ex ipsis est petita scripturis (ex ingenio utique *ejus linguæ, in qua sunt scriptæ*, secundum circumstantias item expensæ et pro ratione locorum vel similium vel dissimilium plurium quoque et clariorum expositæ), cum regula fidei et caritatis congruit et ad gloriam Dei hominumque salutem eximie facit. Vgl. Scot. 18. Conf. Remonstr. I, 14. — Deutlich und in voller Uebereinstimmung mit den orthodoxen Protestanten sprechen sich auch hierüber die *Socinianer* aus. Cat. Racov. qu. 36: Etsi difficultates quædam in S. S. occurrunt, tamen multa alia, tum ea, quæ sunt ad salutem necessaria, ita perspicue aliis in locis S. S. sunt tradita, ut ab unoquoque, *maxime vero pietatis ac veritatis studioso et divinam opem implorante*, possint intelligi. — Im Uebrigen wusste die protest. Kirche wohl zu unterscheiden zwischen gelehrter Erklärung und allgemeinem Verständniss, und ebenso wieder zwischen diesem und *dem tiefern Eindringen* in den Sinn der Schrift, wie es nur dem Wiedergebornen gestattet ist; vgl. darüber die Stellen in Luthers Werken (bei Walch IX, S. 857). «*Analogia fidei und Unterstützung des heil. Geistes wurden als die Leitsterne bei der Auslegung erkannt.*» *Winer* S. 37. Ueber die Auslegungsprincipien der Reformatoren s. *Schenkel* I, S. 67 ff. *)

---

*) In Beziehung auf die dunkeln Stellen der Schrift heisst es bei *Luther* (Walch XVIII): «Lass sie fahren, wo sie dunkel ist, halte sie, wo sie klar ist.» —

[9]) Conc. Trid. IV.: Synodus, considerans non parum utilitatis accedere posse ecclesiæ Dei, si ex omnibus latinis editionibus, quæ circumferuntur, sacrorum librorum, quænam pro authentica habenda sit, innotescat, statuit et declarat, ut hæc ipsa vetus et vulgata editio, quæ longo tot sæculorum usu in ipsa ecclesia probata est, in publicis lectionibus, disputationibus, prædicationibus et expositionibus pro *authentica* habeatur et ut nemo eam rejicere quovis prætextu audeat vel præsumat. Ueber den Sinn der Stelle s. *Winer* S. 39, und die dort angeführten Stellen aus *Bellarmin* u. den kathol. Dogmatikern; *Schröckh*, KG. seit der Ref. IV, S. 132 ff. *Marheineke*, Symb. II, S. 241 ff. — Nicht nur spricht sich in der Bestimmung zum mindesten eine Geringschätzung gegen den Grundtext aus, sondern tacite auch der Widerwille gegen Uebersetzungen in die üblichen Landessprachen (da ja auch in den Predigten der Text aus der Vulgata genommen werden soll) und gegen die Verbreitung derselben unter den Laien. Vgl. darüber *Winer* S. 40.

[10]) Auf den Grundtext weist Conf. Helvet. II. 2 hin (vgl. Note 8). Nach den Grundsätzen der protest. Kirche über die Auslegung der h. Schrift (ebend.) musste sie annehmen, dass die genauere gelehrte Forschung ohne Verständniss des Grundtextes nicht möglich ist; daher auch die auf ein tüchtiges Sprachstudium gegründete *Exegese* die Grundlage des theol. Studiums bei den Protestanten bildet. Eben so bestimmt aber musste sie annehmen, dass für die praktischen Zwecke eine dem Original möglichst adäquate Uebersetzung ausreiche; wobei es ihr jedoch nicht einfallen konnte, unter diesen Uebersetzungen *eine* (etwa die lutherische) als authentische bezeichnen zu wollen; obgleich in praxi es Manche bis auf diesen Tag gescheut haben, das Volk über die Incongruenz der Uebersetzung und des Originals in einzelnen Fällen aufzuklären. Aber ist dies protestantisch?

§. 241.

Abweichende Ansichten einiger Secten.

a. Das mystische Princip.

Nicht allein aber gegen das katholische Princip von der Tradition, sondern auch gegen das mystische der Geltendmachung eines *innern* Wortes auf Kosten des äussern hielt der Protestantismus fest an dem Ansehen der Schrift. Hier waren es nicht nur die Wiedertäufer, welche neben dem zähen Halten am Buchstaben der

---

«Schrift mit Schrift auslegen und erleuchten» war sein und der Reformatoren hermeneutischer Kanon, der sie praktisch hindurchleitete. Vgl. *Zwingli* unter Note 1.

Schrift [1]) in montanistischer Weise auf neue Offenbarungen sich beriefen [2]), sondern auch noch Andere stellten in mehr oder weniger Uebereinstimmung mit ihnen die Unzulänglichkeit des äussern Wortes heraus. So namentlich *Sebastian Franck* [3]), *Caspar Schwenkfeld* [4]), *Theobald Thamer* [5]), *Michael Servet* [6]). An sie schlossen sich im Wesentlichen die *Quäker* [7]) und die *Labadisten* [8]) an, nach welchen das äussere Wort erst durch das innere seine Autorität empfängt, sowie jenes auch durch dieses erst verständlich wird. Negativ stimmen diese Parteien mit den Katholiken überein, dass sie *neben*, ja wohl auch *über* der Schrift noch eine andere Autorität annehmen; positiv aber entfernen sie sich noch weiter vom Katholicismus, als die Protestanten, dadurch, dass sie jede objective Autorität von sich weisen, und sich auf die subjective Erfahrung, auf die reine Innerlichkeit zurückziehen. Sonach stände der Protestantismus mit seiner Lehre von dem Schriftworte in der Mitte zwischen dem kirchlich-objectiven Katholicismus und dem mystisch-subjectiven Separatismus [9]).

[1]) Schon *Karlstadt* steifte sich auf den Buchstaben der Schrift, siehe *Schenkel* I, S. 40 ff. Der ganze Widerspruch der Zwickauer gegen die Kindertaufe lässt sich aus der Uebertreibung des formellen Princips begreifen. Ueber die Buchstäbeleien der schweiz. Wiedertäufer, namentlich *Hubmeiers*, und die Polemik Zwingli's gegen sie vgl. *Bullinger* bei *Schenkel* I, S. 47. Zwingli setzte ihnen seinen Elenchus entgegen (Opp. III, p. 367).

[2]) *Planck* I, S. 44. So buchstäblich sie auf der einen Seite waren, so sehr drangen sie wieder auf den Unterschied von Buchstaben und Geist (nach 2 Cor. 3, 6); vgl. *Calvin*, Inst. I, 9. Was Luther und die Reformatoren von ihren Visionen und neuen Offenbarungen gehalten, ist bekannt; siehe u. a. Luther an Melanchthon bei *de Wette* II, Nr. 358; vgl. die Meinungen des *Joh. Denck* und *Hetzer* bei *Schenkel* I, S. 143. *Hagen*, Geist der Ref. II, S. 282. Die spätern und besonnenern Mennoniten kehrten wieder zur Schrift zurück.

[3]) «Die Schrift ist (nach *Franck*) beides, gut und bös, finster und hell, je nachdem sie einer in die Hand nimmt. Dem, der aus Gott ist, ist sie hell und gut; dem, der verkehrt ist, bös und finster. Darum will der heil. Geist nicht, dass wir gesättigt seien von der Schrift und einen

Abgott daraus machen, als ob wir sein nimmer bedürften, sondern dass wir ihn um den rechten Verstand und Auslegung begrüssen.» S. den Tractat, wie alle Ding vor in der Natur sind (bei *Schenkel* I, S. 140). — «Auch der Teufel kann überaus schriftweis sein, ja mitten in den Buchstaben der Schrift sich setzen, wie er bereits jetzt bei so vielen Secten thut, die nichts dann eitel Schrift für sich haben.» (Vorrede zu seinem Zeitbuch). «Der schriftgelehrte Teufel macht alles Mögliche aus der Schrift», s. Paradoxa, S. 134 (bei *Schenkel* a. a. O. *Hagen* S. 336 ff.).

[4]) De cursu verbi Dei, ed. *J. Oecolampad.* Bas. 1527. Der Glaube, behauptet *Schwenkfeld* in dieser Schrift, entspringe nicht aus äusserlichen Dingen, nicht aus dem äussern Wort oder dem Gehör, sondern aus dem innern Wort, welches vor allem Dienst des äussern vorhergehen müsse. Abraham hatte geglaubt ohne Predigt und ohne Gehör. Der Buchstabe ist nur das Gefäss des Geistes: beides darf nicht vermischt werden. Neben die Bibel stellte Schwenkfeld auch die Natur (vgl. Raimund von Sabunde). Die ganze Welt ist ihm «ein grosses Buch, mit mancherlei Buchstaben der Werke Gottes ganz herrlich durchmalet und beschrieben»; diese Werke sind «lebendige Buchstaben», welche die Menschen immer vor Augen sehen; sie sind der rechte «Bauernkalender», die «ächte Laienbibel», in der auch die lesen können, welche sonst Geschriebenes nicht verstehen. Darum weist auch Christus auf die Vögel des Himmels und die Lilien des Feldes hin. S. *Schenkel* a. a. O. S. 150.

[5]) S. über ihn *Neander,* Theobald Thamer, der Repräsentant und Vorgänger moderner Geistesrichtung im Reformationszeitalter, Berl. 1842. — Er pflegte den evangelischen Text auf der Kanzel nicht vorzulesen, sondern frei zu recitiren, «weil ein rechter evangelischer Prediger nicht allein solle den todten Buchstaben lernen, sondern mit seinen Werken, Gebeten und seinem Leben *eine Bibel sein.*» *Neander* S. 21. Er beschuldigte Luther und dessen Anhänger einer Vergötterung des Buchstabens der Bibel: «Wenn einer von dir fragt: woher beweisest du, dass diese Stücke sind das Evangelium? bringst du herfür einen verkehrten Zeugen, nämlich die Schrift und den Buchstaben, so auf dem Papier mit Dinte ist gemalt, welche an ihr selbst so gut als ein Stummer ist, und antwortet dir in einer fremden Sprache, die du nicht verstehst. Diesen menschlichen, ja jüdischen und verkehrten Sinn achtest du nicht allein höher, denn *das Gewissen, welches ist die geoffenbarte Gottheit selber* *), und alle Gottescreaturen oder Werke, sondern auch machst jene zur Königin aller Heiligen und Engel im Himmel.» — Nicht

*) An einem andern Orte nennt er das Gewissen den wahren, lebendigen Gnadenstuhl, «da wir Gott fragen, wie und was wir thun oder lassen sollen. Ob einer tausend Jahre die äusserliche Schrift lesen hört, und hätte er das lebendige Wort, die Gottheit Christi oder das Gewissen innerlich nicht, so ist es ihm kein Wort.» *Neander* S. 28. Thamer suchte den orthodoxen Inspirationsbegriff lächerlich zu machen. «Sie dächten sich's nicht anders, als dass Gott mit einem greisen Barte dasitze, wie ihn die Maler an der Wand abbildeten, und nehme mit der Hand ein Wort, d. i. einen Ton und lege ihn auf die Zunge eines Jeremias» u. s. w. *Neander* S. 26.

deshalb ist etwas wahr, weil es in der Bibel steht, sondern weil es an sich wahr ist, steht es in der Bibel, s. *Neander* S. 24. 25. *Schenkel* I, S. 144. 145. Wie Schwenkfeld beruft auch er sich auf die Offenbarungen in der Natur und wirft den Gegnern Manichäismus vor, vgl. *Neander* S. 31.

[6]) Auch Servet trennt die Schrift in ein inneres und äusseres Wort, und in diesem Sinne heisst sie ihm ein zweischneidiges Schwert. Er zeigt auch, wie das Christenthum älter sei als die Schrift (das N. T.). Christianismi restitutio p. 627: Illud verum est, quod sine scripturis stare potest ecclesia Christi vera; et erat ecclesia Christi, antequam apostoli scriberent. Ecclesiæ prophetia, interpretatio et vox viva præfertur Scripturæ mortuæ. *Schenkel* a. a. O.

[7]) *Barclaii* apol. thes. 2: ....Divinæ revelationes internæ, quas ad fundandam veram fidem absolute necessarias esse adstruimus, externo scripturarum testimonio aut sanæ rationi ut nec contradicunt, ita nec unquam contradicere possunt. Non tamen inde sequitur, quod hæ revelationes divinæ ad externum scripturarum testimonium aut etiam ad rationem naturalem seu humanam *), tamquam ad nobiliorem aut certiorem normam et amussim, examinari debeant. Nam divina revelatio et illuminatio interna est quiddam per se evidens et clarum, intellectum bene dispositum propria evidentia et claritate cogens ad assentiendum atque insuperabiliter movens et flectens non minus, quam principia communia veritatum naturalium (cujusmodi sunt: totum est majus sua parte; duo contradictoria non possunt esse simul vera aut falsa) movent flectuntque animum ad assensum naturalem. Vgl. den Commentar zu dieser These bei *Winer* S. 33. Ueber das Auslegungsprincip apol. X, 19 p. 198: Quidquid homo sua industria in linguis et eruditione in scripturis invenire potest, totum nihil est sine spiritu, absque quo nihil certum, semper fallibile judicatum est. Sed vir rusticus, hujusque eruditionis ignarus, qui ne vel elementum norit, quando scripturam lectam audit, eodem spiritu hoc esse verum dicere potest, et eodem spiritu intelligere, et si necesse sit, interpretari potest. — III, 4 p. 44: ...Nullus adeo illitteratus, surdus aut tam remoto loco positus est, quem non attingat et recte instruat; cujus etiam spiritus evidentia et revelatio ea sola est, qua difficultatibus illis, quæ de scripturis occurrunt, liberamur.

[8]) Obgleich die heil. Schrift die Wahrheit *vorträgt*, so *ist* sie doch nicht die Wahrheit selber, sondern Gott und Jesus Christus ist sie. Die Schrift giebt das ewige Leben nicht eigentlich und für sich selbst: Gott allein, der das Leben ist, wirkt es..... Dem eigenen Munde Gottes, dem heil. Geiste, der noch immer zu uns spricht, ist noch mehr zu glauben, als der Feder seiner Schreiber. Die göttliche Wahrheit ist unendlich, sie kann nicht eingegrenzt werden in irgend einen Buchstaben, weshalb es auch viele Wahrheiten geben kann, die nicht wörtlich in der Schrift enthalten und dennoch göttliche Wahrheiten sind, welche nicht anzunehmen, blos weil sie nicht in der Schrift stehen,

---

*) Mithin nicht zu verwechseln mit dem rationalistischen Princip! Das innere Wort steht hier *über* Vernunft und Schrift (mystischer Supranaturalismus).

wir uns versündigen würden. Nicht darum, weil etwas *geschrieben* ist, sollen wirs glauben, sondern weil es *von Gott* ist. (Gegen spätere Ausartung des Buchstabendienstes verdienen solche Aussprüche immer beachtet zu werden.) S. *Arnold,* Kirchen- u. Ketzerhist. Thl. II, Buch 17 S. 687 (Frankf. Ausg. 700).

[9]) Mit der kathol. Kirche hat der Protestantismus, dem quäkerischen Princip gegenüber, das Halten an etwas *Positivem,* objectiv *Gegebenem* gemein, nur dass dies bei ihm die heil. Schrift allein ist, nicht die Autorität der Kirche. Mit dem quäkerischen Princip hat er, dem Katholicismus gegenüber, das Verwerfen eben jener Autorität, das Akatholische, gemein. Dem Quäker muss er wegen seiner historisch-positiven Tendenz als katholisirend, dem Katholiken aber wegen seiner grössern Innerlichkeit und Subjectivität als separatistisch erscheinen.

§. 242.

b. Das rationalistische Princip. (Socinianer.)

In gleichem Maasse, wie jenes mystische Princip, wehrte auch der Protestantismus das rationalistische ab, wonach das Ansehen der Schrift irgendwie unter das der Vernunft gestellt, oder die Erklärung derselben von sogenannten Vernunftwahrheiten abhängig gemacht würde [1]). Dagegen näherte sich diesem Principe der Socinianismus, der zwar die Nothwendigkeit einer äussern Offenbarung [2]) und Autorität der Bibel, jedoch zunächst nur des N. Test. [3]), in bestimmtester Weise anerkannte, dabei aber doch von dem Grundsatze ausging, dass sich in der heil. Schrift nichts der (socinianischen) Vernunft Widersprechendes oder ihr Unbegreifliches finden dürfe [4]), was ihn denn natürlich in manchen Fällen zu willkürlicher Exegese verleitete [5]).

[1]) An mehreren Stellen erklärte sich Luther gegen die Vernunft, die er in geistlichen Dingen für blind hielt.

[2]) *F. Socin* geht darin so weit, dass er eine blosse Vernunftreligion ohne höhere Offenbarung für etwas Unmögliches hält. Opp. II, p. 454 a: Homo ipse per se nec se ipsum nec Deum ejusque voluntatem cognoscere potest, sed necesse est, ut hæc illi Deus aliqua ratione patefaciat. Vgl. prælectt. theol. c. 2. *Ostorodt,* Unterr. S. 10: «Dass aber die Menschen von Gott oder von der Gottheit etwas wissen, das haben sie nicht von Natur, noch aus der Betrachtung der Schöpfung, sondern vom Hörensagen, sintemal sich Gott von Anfang den Menschen offen-

bart hat. Zu welcher Gehör aber solches nicht gekommen ist, die haben leichtlich wohl gar keine Opinion von irgend einer Gottheit.» — Die spätern Socinianer liessen indessen von dieser supranaturalistischen Strenge nach*).

[3]) Ueber Socins und seiner Anhänger Lehre von der h. Schrift im Allgemeinen s. die folgenden §§. Doch beschränkt sich der Socinianismus auf das N. Test. s. Cat. Rac. p. 1, u. *Socin*, de auctor. S. S. c. 1 p. 271 b (bei *Winer* S. 32. 33). Das A. Test. hat ihm nur geschichtlichen Werth, dogmatisch-religiös aber keinen höhern, als den, welchen etwa die Apokryphen bei den übrigen Protestanten haben. Es ist *nützlich* zu lesen, aber nicht nothwendig.

[4]) *Schlichting*, diss. de Trin. p. 70: Mysteria divina non idcirco mysteria dicuntur, quod etiam revelata omnem nostrum intellectum captumve transcendunt, sed quod nonnisi ex revelatione div. cognosci possunt. Vgl. *C. Zerrenner*, neuer Versuch zur Bestimmung der dogmatischen Grundlehren von Offenbarung und heil. Schrift nach den socin. Unitariern, Jena 1820. 8. (*Winer* S. 39.)

[5]) Vgl. unten die Lehre von Christo. Wie der Protestantismus mit seinem Schriftprincip zwischen dem katholischen und dem quäkerischen Princip in der Mitte steht (§. 241, Note 9), so auch wieder zwischen dem quäkerischen und socinianischen, d. h. zwischen einem rein *innerlichen* Gefühls-Supranaturalismus und einem rein *äusserlichen* in Rationalismus umschlagenden Verstandes-Supranaturalismus. Er sucht (seinem Princip nach) Tiefe und Klarheit, Innigkeit und Nüchternheit zu verbinden. Freilich ist dieses Princip nicht überall zu seiner reinen Erscheinung gekommen.

§. 243.

Die Lehre von der heiligen Schrift (nach ihrer weitern dogmatischen Entwicklung).

Inspiration und Schrifterklärung.

Bei all der Ehrfurcht, womit der Glaube der Reformatoren vor der heiligen Schrift sich beugte, und bei sehr entschiedenen Aussprüchen über die göttliche Eingebung derselben hatten sie doch auch ihre *menschliche* Seite mit unbefangenen Blicken betrachtet, und die Inspiration in grossartiger Weise und meist von ihrer praktischen Seite gefasst [1]). Später aber steifte sich die

*) «*Der Begriff der Offenbarung (revelatio) ist von den symbolischen Büchern gar nicht, und von den alten Dogmatikern theils ebenfalls nicht, theils unklar bestimmt worden.*» *de Wette*, Dogm. S. 32. Im Kampfe mit den Deisten ward er aufs neue erörtert.

protestantische Dogmatik so sehr auf den Buchstaben der Schrift, dass sie sich im Gegensatz gegen mildere Ansichten, namentlich der Arminianer [2]) und Socinianer [3]), zu den gewagtesten Behauptungen hinreissen liess [4]). Uebrigens bildeten die orthodoxen Dogmatiker den locus de scriptura auch nach seiner formellen Seite weiter aus [5]), während die Mystiker an das Tödtende des Buchstaben erinnerten [6]). Vor allem wirkte *Spener* dahin, das protestantische Schriftprincip selbst wieder praktisch zu beleben, und dadurch Geist und Buchstaben im Sinne des wahren Protestantismus zu versöhnen [7]). Die katholische Kirche hielt zwar den Inspirationsbegriff im Allgemeinen fest, doch waren hierin die Jansenisten strenger, als die Jesuiten [8]). — Rücksichtlich der Schrifterklärung ging bei allen Confessionen die allegorische Interpretation noch immer (bewusst und unbewusst) neben der grammatisch-historischen einher, und auch diese wurde häufig von dem Dogmatismus der Kirchenlehre beherrscht [9]). Während *Coccejus* eine durchgängige Prägnanz der heil. Schrift lehrte, beflissen sich die Arminianer und Socinianer am meisten einer nüchternen Exegese [10]), worin ihnen bald auch Andere nachfolgten [11]), und selbst das socinianische Princip, dass die Offenbarung der Schrift der Vernunft nicht widersprechen könne, fand hier und da Anklang, besonders gegen das Ende unserer Periode [12]).

[1]) *Luther* hatte den Segen der Schrift praktisch an sich erfahren, daher überall die tiefste Ehrfurcht vor der Schrift und die lebendigste Empfindung ihres göttlichen Segens und ihres eigenthümlichen, von allen menschlichen Schriften sie unterscheidenden Inhaltes. Darum scheut er sich nicht zu sagen, man müsse die Schrift so ansehen, «als hätte Gott selbst darin geredet,» (gegen Latomus, bei *Walch* XVIII, S. 1456) und nennt den h. Geist «den allereinfältigsten Schreiber, der im Himmel und auf Erden ist» (*Walch* XVIII, S. 1602). Auch nennt er einmal das h. Schriftwort «Gott selbst» (*Walch* IX, S. 688). .....«In Summa, die heil. Schrift ist das höchste und beste Buch Gottes, voll Trostes in aller Anfechtung; denn es lehret von Glauben, Hoffnung und Liebe viel

anders, denn die Vernunft sehen und fühlen, begreifen und erfahren kann, und wenns übel gehet, so lehret sie, wie diese Tugenden herfürleuchten sollen, und lehret, dass ein anderes und ewiges Leben *über* dies arme, elende Leben sei.» Tischreden (Frankfurt 1576), fol. 1. Neben dieser tiefen Verehrung der Schrift finden sich wieder sehr freie Urtheile über die einzelnen Schriftsteller. So (in der Vorr. zum N. T. 1522) über das Verhältniss der Evangelien zu einander, über die Episteln Jacobi (epistola straminea) u. Judä, über die Apokalypse u. s. w. *) Vgl. Vorrede zu *W. Linkens* Annotatt. über die fünf Bücher Mos.: «Und haben ohne Zweifel die Propheten im Mose, und die letzten Propheten in den ersten studieret und ihre *guten Gedanken, vom heil. Geist eingegeben,* in ein Buch aufgeschrieben. Ob aber denselben guten, treuen Lehrern und Forschern zuweilen auch mit unterfiel Heu, Stroh, Holz, und sie nicht eitel Silber, Gold und Edelstein baueten, so bleibet doch der Grund da; das andere verzehret das Feuer des Tages, wie St. Paulus sagt (1 Cor. 3, 13)». Ein andermal sagt er (bei *Walch* VII, S. 2044): «Moses und die Propheten haben gepredigt, *aber da hören wir nicht Gott selber;* denn Moses hat das Gesetz von den Engeln empfangen, und darum hat er einen geringern Befehl. Wenn ich nun Mosen höre, der da treibet zu guten Werken, so höre ich ihn gleich als einen, der eines Kaisers oder Fürsten Befehl und Rede ausrichtet. *Aber das ist nicht Gott selber hören.* Denn wenn Gott selbst mit den Menschen redet, so können dieselbigen nichts anderes hören, denn eitel Gnade, Barmherzigkeit und alles Gutes.» — Dass Luther historische Widersprüche zugiebt (z. B. zwischen dem Pentateuch und der Rede des Stephanus), s. *Schenkel* I, S. 56. 57 **). Vgl. die Stellen, wo er deutlich sagt, dass *Christus* über der Schrift stehe, und dass, wenn die Widersacher auf die Schrift dringen wider Christum, «er auf Christum dringe wider die Schrift.» (*Walch* Bd. VIII, S. 2140, u. XIX, S. 1749; bei *Schenkel* S. 226. 227). — Auch *Zwingli* betrachtete die Schrift mit nüchternen, vorurtheilsfreien Augen, und sieht in den praktischen Wirkungen der Schrift den Hauptbeweis ihrer Göttlichkeit. .....«Nimm ein guten starken Wyn! der schmeckt dem Gsunden wol, macht jn fröhlich, stärkt jn, erwärmt jm alles Blut; der aber an einer sucht oder fieber krank lit, mag jn nit schmecken, will gschwygen trinken, wunderet sich, dass jn die gsunden trinken mögend. Das bschicht nit us bresten des wyns, aber us bresten der krankheit. Also ist das gottswort ganz gerecht an jm selbs und zu gutem dem menschen geoffnet; wers aber nit erlyden mag, nit verston, nit annemen will, ist krank. So vil sye geantwurt denen, die frefenlich redend, gott welle in sinen worten nit verstanden werden, glich als ob er uns gfären begere von der klarheit des worts gottes.» (Deutsche Schriften I, S. 68; vgl. S. 81). —

---

*) Zur Geschichte der Kritik jener Zeit ist besonders wichtig die Schrift: *Karlstadt,* de canonicis scripturis, herausgeg. von *Credner,* in dessen: «Zur Gesch. des Kanons», Halle 1847.

**) Die freiern Aeusserungen Luthers über die Inspiration hat *Bretschneider* gesammelt in seiner Schrift: Luther an unsere Zeit, 1817. S. 97—99.

Sehr starke Inspirationsbegriffe finden wir bei *Calvin*, Instit. I, c. 7. 4: Tenendum, non ante stabiliri doctrinæ fidem, quam nobis indubie persuasum sit, *auctorem ejus esse Deum.* Er beruft sich dabei auf das Testimonium Spir. Sancti. Idem ergo Spiritus, qui per os prophetarum loquutus est, in corda nostra penetret necesse est, ut persuadeat fideliter protulisse, quod divinitus erat mandatum..... Illius (Spiritus S.) virtute illuminati, jam non aut nostro, aut aliorum judicio credimus, a Deo esse Scripturam; sed supra humanum judicium, certo certius constituimus (non secus ac si ipsius Dei numen illic intueremur), hominum ministerio *ab ipsissimo Dei ore ad nos fluxisse.* Weitere Stellen bei *Schenkel* I, S. 62. 63. Aber auch Calvin giebt bei alle dem eine Verschiedenheit der Schriftstellen zu, rücksichtlich der Form, Instit. I, 8. 1: Lege Demosthenem, aut Ciceronem, lege Platonem, Aristotelem, aut alios quosvis ex illa cohorte: mirum in modum, fateor, te allicient, oblectabunt, movebunt, rapient; verum inde si ad sacram istam lectionem te conferas, velis nolis ita vivide te afficiet, ita cor tuum penetrabit, ita medullis insidebit, ut præ istius sensus efficacia vis illa rhetorum ac philosophorum prope evanescat, *ut promtum sit perspicere, divinum quiddam spirare sacras scripturas,* quæ omnes humanæ industriæ dotes ac gratias tanto intervallo superent. 2: Fateor quidem Prophetis nonnullis elegans et nitidum, imo etiam splendidum esse dicendi genus, ut profanis scriptoribus non cedat facundia, ac talibus exemplis voluit ostendere Spiritus S. non sibi defuisse eloquentiam, *dum rudi et crasso stilo alibi usus est.* Beispiele: David und Jesaias auf der einen, Amos, Jeremias, Zacharias (quorum asperior sermo rusticitatem sapit) auf der andern Seite.

[2]) *Limborch,* theol. christ. I, 4. 10: De inspiratione Script. S. concludimus hinc, libros hosce a viris divinis scriptos, qui non tantum non errarunt, sed et, quia spiritu Dei regebantur, in tradenda voluntate divina errare non potuerunt; quí, sicut non propria voluntate, sed instinctu Spiritus S. ad scribendum se accinxerunt (2 Petr. 1, 21), ita etiam in scribendo a Spir. S. directi fuerunt (2 Tim. 3, 6), adeo ut errorem nullum committere potuerint, nec in sensu ipso exprimendo, nec in verbis sensum continentibus divinum conscribendis aut dictandis. *Si quædam non exacte definiverint, fuere ea non res fidei* aut præcepta morum, sed rerum majorum parvæ circumstantiæ, ad fidem fulciendam nullum habentes momentum, circa quas tamen non errarunt aut memoria lapsi sunt, *solummodo eas, quia necesse non erat, accurate et præcise non determinarunt.* — Weit kühner freilich hatte schon *Grotius* geurtheilt, votum pro pace ecclesiastica (de canonicis scripturis — Opp. theol. Amst. 1679. T. III, p. 672): Non omnes libros, qui sunt in hebræo Canone, dictatos a Spir. S.... Scriptos esse cum pio animi motu non nego... sed a Spiritu Sancto *dictari* historias nihil fuit opus.... Vox quoque Spiritus Sancti ambigua est, nam aut significat... afflatum divinum, qualem habuere tum Prophetæ ordinarii, tum interdum David et Daniel, aut significat *pium motum* sive facultatem impellentem ad loquendum salutaria vivendi præcepta, vel res politicas et civiles etc. (vgl. die folgenden Abschnitte über Verschiedenheit der Lesarten u. s. w.).

— Sehr frei urtheilt auch *Episcopius,* Institutt. IV, 1. 4 über den Kanon: In hoc volumine continentur varii libelli, non qui singuli singulas religionis christianæ particulas in se habent, et conjuncti totam religionem christianam complectuntur ac constituunt; seu veluti partes essentiales totum, adeo ut si unus tantum deficeret aut deesset, religio Christi tota destruenda et plane desitura aut defutura esset; seu veluti partes integrales, ita ut librorum istorum uno aut pluribus deficientibus religio Christi mutila et trunca esset futura. Nihil minus: plures enim sunt libelli, qui nihil continent, quod non in aliis et sæpius et luculentius reperitur; et sunt, qui nihil ad religionem christianam magnopere faciens continent. Denique certum est, libellos hos in codicem seu volumen unum digestos fuisse non divino jussu aut impulsu, sed consilio studioque humano, licet sancto pioque etc. Besonders macht Episcopius die fides humana geltend, dass die heiligen Schriftsteller die Wahrheit hätten sagen wollen und können u. s. w. Vgl. c. 2.

[3]) *Faust. Socin.* de auctoritate Scripturæ, Racov. 1611 (Opp. I, p. 265), befolgt im Ganzen dieselbe Argumentation, wie die Arminianer.

[4]) Gegen Calixt behauptete der Consensus repetitus fidei veræ Lutheranæ (ed. *Henke* p. 5), Punct. 6: Profitemur et docemus, omnia scripta prophetica et apostolica dici divina, quia a Deo ceu fonte sunt et divinitus tradita veritas, nihilque in illis inveniri, quod Deum non habeat auctorem, vel Deo inspirante, suggerente et *dictante* non sit scriptum, testibus Paulo 1 Cor. 2, 13. 2 Tim. 3, 16, et Petro 2 Petr. 1, 20. 21. Rejicimus eos, qui docent, scripturam dici divinam, non quod singula, quæ in ea continentur, divinæ peculiari revelationi imputari oporteat, sed quod præcipua, sive quæ primario et per se respicit ac intendit scriptura, nempe quæ redemtionem et salutem generis humani concernunt, nonnisi divinæ illi peculiari revelationi debeantur. (Selbst Stellen wie 2 Tim. 4, 13 machen keine Ausnahme.) Am stärksten tritt die Grammatolatrie heraus in Form. Cons. 1: Deus T. O. M. verbum suum, quod est potentia ad salutem omni credenti (Rom. 1, 16), non tantum per Mosen, Prophetas et Apostolos scripto mandari curavit, sed etiam pro eo scripto paterne vigilavit hactenus et excubavit *), ne Satanæ astu vel fraude ulla humana vitiari posset. Proinde merito singulari ejus gratiæ et bonitati Ecclesia acceptum refert, quod habet habebitque ad finem mundi sermonem propheticum firmissimum; nec non ἱερὰ γράμματα, sacras litteras, ex quibus, pereunte cœlo et terra, ne apex quidem vel iota unicum peribit (2 Petr. 5, 19. 2 Tim. 3, 15. Matth. 5, 18). 2: In specie autem hebraicus V. T. codex, quem traditione Ecclesiæ judaicæ, cui olim oracula Dei commissa sunt (Rom. 3, 2), accepimus hodieque retinemus, *tum quoad consonas, tum quoad vocalia sive puncta ipsa* sive punctorum saltem potestatem, et *tum quoad res, tum quoad verba* θεόπνευστος, ut fidei et vitæ nostræ, una cum Codice N. T. sit Canon unicus et illibatus, ad cujus normam ceu Ly-

---

*) Wie sehr dieses blosse *Wachen* und *Hüten* über einem todten Schatze zu der todten Ansicht von Gott und seinem Verhältniss zur Welt stimmt, liegt auf der Hand. Nichts Schöpferisches, weder hier noch dort!

dium lapidem universæ quæ extant versiones, sive orientales sive occidentales, exigendæ, et sicubi deflectunt, revocandæ sunt. Und dann vollends die unwissenschaftliche Rohheit art. 3. — Auch die lutherischen Dogmatiker entschieden sich für die Ursprünglichkeit der hebr. Vocalzeichen: *Joh. Gerh.* loc. theolog. I, c. 14. 15. *Quenst.* I, 272 sqq. *Hollaz,* Prol. III, quæst. XLIII, u. a. — In dieselbe Kategorie gehören die Streitigkeiten über die Reinheit der Gräcität des N. Test., s. *Winer,* Gramm. des neutest. Sprachidioms, Einl. Wurde doch sogar im Jahr 1714 von *G. Nitsch* († 1729 als Superintendent in Gotha) die Frage angeregt, ob die heil. Schrift Gott selbst oder eine Creatur sei? Vgl. *Walch,* Rel.-Streitigkeiten der evang. Kirche III, S. 145, u. I, S. 966.

[5]) Einmal wurde der Begriff der *Inspiration,* die man häufig mit der Offenbarung identificirte (s. *de Wette,* Dogm. S. 39), genauer erörtert. Von *Gerhard,* loci theol. I, c. 12, §. 12: *Causa efficiens* Scripturæ Sacræ principalis est Deus. §. 18: Causæ instrumentales fuerunt sancti homines. Scripserunt non ut homines, sed ut Dei homines h. e. ut Dei servi et peculiaria Dei organa. *Hollaz,* Prol. III, qu. VI, p. 75: „Sicut *scriptura, quam homo alteri in calamum dictat,* recte dicitur verbum humanum in litteras relatum, ita scriptura a Deo inspirata verissime dicitur verbum Dei litteris consignatum. Quæst. XVI: Conceptus omnium rerum, quæ in sacris litteris habentur, prophetis et apostolis a Spir. S. immediate inspirati sunt. Qu. XVIII: Omnia et singula verba, quæ in sacro codice leguntur, a Spir. S. prophetis et apostolis inspirata et in calamum dictata sunt. Vgl. weitere Stellen bei *de Wette* a. a. O. *Hase,* Hutter. rediv. — Die Göttlichkeit der Schrift wurde gestützt theils auf die fides divina (das Zeugniss des heil. Geistes), theils auf die fides humana (αὐθεντία und ἀξιοπιστία), und daraus weiter die sogenannten affectiones S. S. abgeleitet: I. Affectt. primariæ: 1. divina auctoritas, 2. veritas, 3. perfectio, 4. perspicuitas (semetipsam interpretandi facultas), 5. efficacia divina; II. secundariæ: 1. necessitas, 2. integritas et perennitas, 3. puritas et sinceritas fontium, 4. authentica dignitas. Es wurde aufmerksam gemacht auf die simplicitas et majestas stili u. s. w. Vgl. *Gerh.* loci a. a. O. *Calov.* systema T. I, p. 528 sqq., und die dogm. Lehrbb. (*Hase*, Hutter. rediv. p. 99 sqq.)

[6]) Schon *Luther* war der Gedanke nicht fremd, dass das äusserliche Wort es nicht allein ausrichte, sondern dass der h. Geist inwendig in den Herzen der Leser (Zuhörer) das rechte Verständniss wirken müsse; vgl. Briefe bei *de Wette* Bd. V, S. 85, Nr. 1784. — Vorzüglich aber traten die Mystiker der prot. Kirche gegen die Buchstabenorthodoxie auf. So *Jak. Böhm:* «Ob nun zwar die Vernunft nur schreiet: Schrift und Buchstaben her, so ist doch der äussere Buchstabe allein nicht genug zu der Erkenntniss, wiewohl er Anleiter des Grundes ist; es muss auch der lebendige Buchstabe, welcher Gottes selbstständiges Wort und Wesen ist, in der Leiterin des ausgesprochenen Worts im Menschen selber eröffnet und gelesen werden, in welchem der heil. Geist der Lehrer und Offenbarer selber ist.» Vorr. zu der Schrift: von der Geburt und Bezeichnung aller Wesen, bei *Umbreit,* Jak. Böhm S. 66. — Ueber *Seb. Franck* u. a. s. §. 241. — *Weigel,* Postille Thl. II, p. 61. 62.

III, p. 84: «Die Schrift ist ein todter Buchstab und unkräftiges Wort, das allein in die Luft schallet.» Gülden Griff, c. 19: «Es ist nicht genug sprechen, dieser ist ein solcher Mann gewesen, er hat den heil. Geist gehabt, er kann nicht irren. Lieber! beweis es vor, ob es wahr sei, es würde dich noch sauer ankommen und schwer werden, zu verantworten und zu beweisen. Was ist Kephas? wer ist Paulus? spricht der Apostel; wer ist dieser oder jener? Menschen sind sie; *Gott, Gott, Gott* ist es allein, der den Glauben wirket und Urtheil giebt zu prüfen alle Geister und Schriften.» Vgl. *Walch,* Einleitung in die Religionsstreitigkeiten Bd. IV, S. 1044. 1045. — Desgl. *Christian Hoburg* (bei *Hollaz,* ed. *Teller*, p. 75): «Die Schrift ist ein alt, kalt und todt Ding, das nur eitel Pharisäer machet.» — Gemässigter, als diese, aber nur um so treffender *Arnd*, wahres Christenthum S. 28: «Es hat Gott die heil. Schrift nicht darum offenbart, dass sie auswendig auf dem Papier als ein todter Buchstabe soll stehen bleiben, sondern sie soll in uns lebendig werden im Geist und Glauben, und soll ein ganzer innerlicher neuer Mensch daraus werden, oder die Schrift ist uns nichts nütze. Es muss alles im Menschen geschehen durch Christum, im Geist und Glauben, was die Schrift äusserlich lehrt.» Ebend. S. 89: «*Christus, der Lebendige, ist das Buch, in dem wir lesen, woraus wir lernen sollen.*»

[7]) Dass es der todte Buchstabe nicht thue, darin stimmte *Spener* mit den obigen überein. Aber eben so bestimmt erklärt er sich gegen jedes sich Geltendmachen des Geistes ohne Schrift. Im bestimmten Gegensatz gegen das Quäkerthum sagt er: «Nicht unser Gefühl ist die Regel der Wahrheit, sondern die göttliche Wahrheit ist die Regel unseres Gefühls. Diese Regel der Wahrheit ist im göttlichen Wort *ausser uns.*» S. die Stellen bei *Hennicke* S. 6 und 7. — Von der Berechtigung der Laien, die heil. Schrift zu lesen und in ihr zu forschen, s. Geistliches Priesterthum (Frankfurt 1677) S. 29: «Weil der Brief des himmlischen Vaters an alle seine Kinder ist, so kann kein Kind Gottes davon ausgeschlossen werden, sondern haben sie alle zu lesen (das) Recht und (den) Befehl.» Ja: «Sie sollen auch die Schrift forschen, damit sie ihres Predigers Lehre darnach prüfen, auf dass ihr Glaube nicht auf dem Ansehen und Glauben eines Menschen, sondern göttlicher Wahrheit beruhe.» *) Besonders aber wirkte Spener dahin, die *Bibel* praktisch zu machen, sowohl unter dem Volke (durch vielseitigere Bibelerklärung), als unter den Theologen durch die collegia biblica. Vgl. Pia desideria (Frankfurt 1712) S. 94 sqq.

[8]) Im Jahr 1588 verdammten die Facultäten von Löwen und Douai die Behauptung der Jesuiten, es sei nicht nothwendig, dass alle Worte der Schrift vom heil. Geist inspirirt seien. Auch der Jesuit *Jean Adam*

---

*) *Sp.* wünschte sogar (S. 38), dass auch Laien Griechisch und Hebräisch lernten, «um den heil. Geist in seiner eignen Sprache zu vernehmen»; doch «hindert die Unkenntniss fremder Sprachen die frommen Christen nicht an wahrhaftiger Erkenntniss dessen, was Gott zu ihrer Seelen Erbauung ihnen nützlich findet.»

wurde im Jahr 1622 mit den Jansenisten in einen Streit über die Inspiration verwickelt. Er meinte, die heil. Schriftsteller hätten sich mitunter zu übertriebenen Aeusserungen hinreissen lassen, und man dürfe nicht alles in der Bibel gar zu wörtlich nehmen. Die Jansenisten dagegen machten auf das Gefährliche dieser Behauptung aufmerksam. *Reuchlin*, Gesch. von Port-Royal I, S. 613 ff. — Gegen die protestant. Lehre von der Schrift erinnert *Bellarmin* (de verbo Dei IV, 4.): ...Apostolos non de *scribendo*, sed de *prædicando* Evangelio primaria intentione cogitasse. Præterea, si doctrinam suam litteris consignare *ex professo* voluissent, certe catechismum aut similem librum confecissent. At ipsi vel historiam scripserunt, ut Evangelistæ, vel epistolas ex occasione aliqua, ut Petrus, Paulus, Jacobus etc. et in iis *nonnisi obiter* [?] disputationes de dogmatibus tractaverunt. Bellarmin verwirft die Schriftzeugnisse *für* die Inspiration der Schrift, als Zeugnisse in eigner Sache; auch der Koran berufe sich auf Inspiration! Ueber die Kanonicität der einzelnen Bücher finde sich gleichfalls kein sicheres Kriterium in der Schrift selbst u. s. w. *) — Auch *Richard Simons* kritische Bestrebungen vertrugen sich nicht mit einem starren Inspirationsbegriff. Vgl. dessen Traité de l'inspiration des livres sacrés, Rotterd. 1687, u. a.

[9]) Ueber die Auslegungsprincipien der protest. Kirche im Gegensatz gegen die katholische vgl. oben §. 240, Note 7 u. 8. Im Uebrigen siehe *Klausen*, Hermeneutik S. 227 ff.

[10]) Liber de potentia S. S. — vgl. Aphorismi contra Pontificios — Animadversiones in Bellarmini controversias. Sein Hauptgrundsatz war: «*dass die Worte der Schrift an jeder Stelle so viel bedeuten müssen, als sie gelten und bedeuten können.*» Wesentlich im Gegensatz gegen das arminianische und socinianische Princip, welches jede Schriftstelle mehr in ihrer Vereinzelung und historischen Begrenzung fasste, und daher das Parallelisiren der Stellen abwies, bemüht sich Coccejus, die Bücher der heil. Schrift als Theile eines grössern Ganzen in ihrem Zusammenhange zu betrachten, so dass das eine in dem andern sich wiederspiegelt. Vgl. *Klausen*, Hermeneutik S. 282 ff. — Bekanntes Sprichwort: Grotium nusquam in sacris litteris (V. T.) invenire Christum, Coccejum ubique.

[11]) So *Turretin*, *Werenfels* u. a. Bekannt ist die skeptische Aeusserung des letztern:

Hic liber est, in quo sua quærit dogmata quisque,
Invenit et iterum dogmata quisque sua.

[12]) Z. B. *Bekker* (bezauberte Welt, Vorr. S. 11 ff.), der die Vernunft der Schrift voranstellt, aber keinen Widerspruch zwischen beiden annimmt. «Die Wahrheit ist es, dass die Vernunft vor der Schrift vorhergehen muss, weil die Schrift die Vernunft vorherstellet; ich sage: die gesunde Vernunft, welcher sich die Schrift muss offenbaren und

---

*) Gegen *Calvins* Inst. VII, 1. 2, wonach die heil. Schrift sich von nicht heiliger unterscheide, wie das Licht von der Finsterniss und das Süsse vom Sauern, macht er das Urtheil Luthers geltend, der doch den Brief Jacobi eine stroherne Epistel genannt.

blicken lassen, dass sie von Gott ist. Darauf stehet die Vernunft neben der Schrift, als von Dingen redend, davon die Schrift schweigt, und die Schrift stehet neben der Vernunft, weil sie uns ganz etwas anderes lehret, und welches dem Untersuchen unsres Verstandes ganz nicht unterworfen ist. Endlich so ist es dennoch, dass die Schrift über die Vernunft ist, nicht als Frau und Meisterin (denn sie jedwede ihre unterschiedene Haushaltungen haben), als eine, die von höherm Adel und von grössern Mitteln ist..... Dennoch begiebt es sich wohl, dass sie einander auf dem Wege begegnen, oder in einem Hause zusammenkommen, und also einander die Hand leihen, doch beide als freie Leute, allein mit dem Unterschied, dass die Vernunft als die geringste der Schrift allezeit Ehrerbietung beweiset.»

So sehr die Protestanten die ganze Schrift, A. und N. Test., als *einen* Glaubenscodex zu betrachten gewohnt waren, so sehr musste doch wieder das materielle Glaubensprincip, das in der evangelischen Rechtfertigungslehre lag, auf das formelle zurückwirken, und daher irgendwie eine Unterordnung des Alten Test. unter das Neue (des Gesetzes unter das Evangelium) fordern. Die symbol. Bücher unterscheiden zwischen dem Ritual- und dem sittlichen Gesetz. Das erstere hatte typische Bedeutung und ist nun erfüllt, das letztere zeigt uns theils die Grösse der Sünde (in einem Spiegel), theils hat es auch jetzt noch normativen Werth. Vgl. Art. Smalc. art. 2, p. 319. Apol. p. 83. Confess. Gall. art. 23. Belg. 25. Helv. II. c. 12. 13. — In Beziehung auf den antinomistischen Streit (den Joh. Agricola zu Eisleben erregte) s. die Bestimmungen der F. C. art. 5 u. 6 (de tertio usu legis). — Uebrigens kann man nicht sagen, dass Gesetz und Evangelium identisch seien mit dem A. und N. Test.; denn auch im A. Test. ist die Weissagung der evangelische Bestandtheil, während das N. Test. zugleich sittliche Gebote enthält; s. Luthers Vorr. z. N. Test. 1522. Vgl. über den ganzen Abschnitt *Schenkel* I, S. 165 ff.

§. 244.

Verhältniss der Schrift zur Tradition.

Vgl. die §. 237 angeführten Schriften von *Schmid* und *Gass* über Calixt.

Bei aller Beschränkung auf die Schriftautorität konnte sich der Protestantismus der Macht der Ueberlieferung nicht absolut entziehen [1]). Ruhte doch selbst das Ansehen des Schriftkanons auf dem Glauben der Kirche. Die ganze geschichtliche Entwicklung konnte nicht ignorirt werden, und namentlich trugen die Reformatoren kein Bedenken, in Beziehung auf Kirchengebräuche der Tradition ein gewisses, wenn auch nur menschlich normatives Ansehen einzuräumen [2]). Aber auch in Beziehung auf die Fundamentallehren des Christenthums hatte sich der Protestantismus in Uebereinstimmung erklärt

mit den ältesten Glaubenssymbolen der Kirche, weil er in ihnen die reine Schriftlehre wiederzuerkennen glaubte, ohne dass man es deshalb weder für nöthig, noch selbst für rathsam gefunden hätte, jene Symbole als eine besondere Autorität neben die Schrift hinzustellen [3]). Als daher im 17. Jahrhundert *G. Calixt* auf den consensus der alten Kirche als auf eine neben der Schrift hergehende Autorität hinwies [4]), erweckte er damit lebhaften Widerspruch [5]). Bei aller theoretischen Opposition gegen jede andere als die Schriftautorität, gerieth jedoch der Protestantismus sehr bald in die Abhängigkeit von seiner eigenen Tradition, indem sowohl die Aussprüche Luthers, als die der Bekenntnissschriften wider ihren Willen in praxi maassgebend und hemmend wurden für die weitere dogmatische Entwicklung [6]).

[1]) Vgl. *Winer* S. 33. *Marheineke*, Symbolik II, S. 191 ff. *Schenkel* I, S. 40 ff.

[2]) Man denke nur an die Kindertaufe und an vieles andere; die Feier des Sonntags, der Feste. Deshalb lehrt die Conf. Angl. 34: Traditiones atque ceremonias easdem non omnino necessarium est esse ubique, aut prorsus consimiles. Nam ut variæ semper fuerunt, et mutari possunt pro regionum, temporum et morum diversitate, *modo nihil contra verbum Dei instituatur.* Traditiones et ceremonias ecclesiasticas, *quæ cum verbo Dei non pugnant* et sunt auctoritate publica institutæ atque probatæ, quisquis privato consilio volens et data opera publice violaverit, is, qui ut peccat in publicum ordinem ecclesiæ quique lædit auctoritatem magistratus et qui infirmorum fratrum conscientias vulnerat, publice, ut cæteri timeant, arguendus est. Quælibet ecclesia particularis sive nationalis auctoritatem habet instituendi, mutandi aut abrogandi ceremonias aut ritus ecclesiasticos *humana tantum auctoritate institutos*, modo omnia ad ædificationem fiant.

[3]) So wurden die drei ökumenischen Symbole, das Apostolicum, Nicænum und Athanasianum, auch von der protestantischen Kirche adoptirt und von den Lutheranern in das Concordienbuch aufgenommen. Die zweite helvetische Confess. berief sich auf das Glaubenssymbol des römischen Bischofs Damasus (b. Hieronymus): abgedruckt in der ältern Ausg. und bei *Fritzsche* p. 9 u. 10.

[4]) Calixt verwahrt sich zwar gegen die Beschuldigung, als ob er die Schrift nicht für hinreichend halte, dass sie nicht unum, primum et summum principium sei; er sieht in der Tradition nur das Zeug-

niss, welches die Kirche von der Lehre der h. Schrift ablegt. Gleichwohl spricht er von zwei Principien, de arte nova p. 49: Duo vero sunt principia, quæ tamquam certissima et extra omnem dubitationis aleam posita utrimque admittimus, quæ etiam sufficere credimus — *divinæ legis auctoritas,* tum deinde ecclesiæ *catholicæ traditio.* Unter der Tradition versteht er den Consensus primævæ vel priscæ antiquitatis, vgl. ad Landgrav. Ernest. p. 22: Nos principium primum ponimus: quidquid sacra Scriptura docet, est verum; proximum ab hoc: quidquid primorum quinque seculorum ecclesia unanimiter professa est, est verum. Pag. 23: Quæ autem hisce symbolis, confessionibus et declarationibus comprehenduntur, e sacra Scriptura hausta sunt. Vgl. die übrigen Stellen bei *Schmid* a. a. O. S. 121. *Gass* S. 46 ff.

[5]) Hauptsächlich bestritt ihn *Calov* in seinem Syncretismus Calixtinus und andern Schriften, s. *Schmid* S. 240 ff. *Gass* S. 87 ff. Gegen ihn der Consensus repetitus fidei veræ Luther. Punct. 5 (b. *Henke* p. 5): Rejicimus eos, qui docent, testimonium ecclesiæ necessarium esse ad cognoscendum Dei verbum, ita ut sine illo per alia κριτήρια cognosci nequeat; auctoritatem sacr. literarum aliunde non constare, nisi e testificatione ecclesiæ etc. Vgl. Punct. 6—8.

[6]) Wie stark sich Luther gegen jede Erhebung seines Namens und jedes Berufen auf seine Autorität erklärte, ist bekannt. Eben so wenig lag es im Sinne der Bekenntnissschriften, den Gewissen ein Joch aufzulegen. Die erste Basler Confess. verwahrt sich dagegen feierlich am Schlusse: Zuletzt wollen wir diess unser Bekenntniss dem Urtheil göttlicher biblischer Schrift unterwerfen und uns dabei erboten haben, ob wir aus angeregten heil. Schriften etwas bessern berichtet, dass wir jeder Zeit Gott und seinem heil. Wort mit grosser Dankbarkeit gehorsamen wollen. Vgl. Conf. helv. II. und Conf. Scot. am Ende der Præfatio. Auch die luther. Form. Concord. p. 572 sagt deutlich: Cæterum autem Symbola et alia scripta .... non obtinent auctoritatem judicis: hæc enim dignitas solis sacris litteris debetur; sed duntaxat pro religione nostra testimonium dicunt eamque explicant, ac ostendunt, quomodo singulis temporibus sacræ litteræ in articulis controversis in ecclesia Dei a doctoribus, qui tum vixerunt, intellectæ et explicatæ fuerint, et quibus rationibus dogmata cum sacra Scriptura pugnantia rejecta et condemnata sint. — Dagegen bringt die Form. Consens. 26 die heil. Schrift (das Wort Gottes) in eine solche Verbindung mit den Confessionen, dass sie mit ihnen auf einer und derselben Linie zu stehen scheint. Vgl. auch die Conclusiones zu den Dordrechter Beschlüssen. — Streit über das quia und quatenus. Ueber das Geschichtliche vgl. *J. C. G. Johannsen,* die Anfänge des Symbolzwanges unter den Protestanten, Lpz. 1847.

ZWEITER ABSCHNITT.

Anthropologie, Rechtfertigung und Heilsordnung.
(Materielles Princip.)

a. *Anthropologie.*

§. 245.

Der Mensch vor dem Falle.

Allgemein wurde zwar auch jetzt von den Christen sämmtlicher Parteien angenommen, dass der Zustand der ersten Menschen *vor* dem Falle ein an Leib und Seele vortrefflicherer gewesen, als *nach* demselben [1]). Während aber die katholische Kirchenlehre die ursprüngliche Gerechtigkeit des Menschen mit den meisten Scholastikern als ein donum superadditum fasst [2]), behaupten die Protestanten (Lutheraner und Reformirte), dass der Mensch vor dem Falle von Gott geschaffen sei in vollkommner Gerechtigkeit und Heiligkeit [3]), und dass diese, wie die Unsterblichkeit, zu seiner ursprünglichen Natur gehört haben. Die Arminianer [4]) und Socinianer [5]) denken geringer von dem ursprünglichen Zustande des Menschen. Letztere setzen das Bild Gottes blos äusserlich in die Herrschaft über die Thiere und die vernunftlose Schöpfung überhaupt, und leugnen die ursprünglich-natürliche Unsterblichkeit [6]).

[1]) Conc. Trid. sess. V: Si quis non confitetur, primum hominem... sanctitatem et justitiam, in qua constitutus fuerat, amisisse incurrisseque mortem, quam antea illi comminatus fuerat Deus, anathema sit. (Dies in Uebereinstimmung mit den protestant. Symbolen, siehe Note 3.) Vgl. Conf. orthod. der Griechen p. 50 (bei *Winer* S. 51).

[2]) Cat. Rom. I, 2. 19: ....Originalis *justitiæ admirabile donum addidit,* ac deinde cæteris animantibus præesse voluit. Deutlicher wird

dies entwickelt von *Bellarmin,* T. IV de gratia primi hom. c. 2, propos. 4: Integritas illa, cum qua primus homo conditus fuit et sine qua post ejus lapsum homines omnes nascuntur, non fuit naturalis ejus conditio, sed supernaturalis evectio. Vgl. c. 5: ...Quare non magis differt status hominis post lapsum Adæ a statu ejusdem in puris naturalibus, quam differt spoliatus a nudo. Auch in dem folgenden Cap. wird die justitia originalis den Haaren des Simson, einem festlichen Kleide und Schmucke u. s. w. verglichen *). Cap. 6: Virtutes non erant insitæ et impressæ ipsi naturæ, ut sunt dona naturalia, sed extrinsecus assutæ et supperadditæ, ut sunt dona supernaturalia. Cap. 7: Die Aussteuer im Paradies war eine herrliche, während jetzt die der Natur als eine stiefmütterliche erscheint (mit Berufung auf Augustin). Vgl. *Marheineke,* Symb. Bd. III von Anf. *Möhler,* Symb. §. 1. *Baur,* Kathol. und Protest. S. 60 ff.

[3]) *Luther* selbst in Gen. c. 3 (Opp. ed. Jen. T. I, p. 83; bei *Möhler* S. 35) erklärt sich dahin: Justitiam non fuisse quoddam donum, quod ab extra accederet, separatum a natura hominis, sed fuisse vere naturalem, ut natura Adæ esset diligere Deum, credere Deo, cognoscere Deum etc. Ueber Luthers dichterisch-phantastische Fassung des paradiesischen Zustandes vgl. *Schenkel* II, S. 4 ff. — Weit besonnener, von allem Phantastischen entfernt, vielleicht nur zu spiritualistisch, *Zwingli,* von der Klarheit des Wortes Gottes (deutsche Schriften I, S. 56): «So wir nun ein bildnuss Gottes wärind nach dem lychnam (Leib), müsste je Gott ouch einen lychnam us glidern zammengesetzt haben, nach dem wir gemacht wärind, und so wir das nachliessind, wurde nachfolgen, dass Gott ein zammengesetzt ding wäre und dass er widerum möchte entfügt werden, das alles ganz und gar wider die feste des göttlichen wesens ist..... also wird überblyben, dass wir nach dem gmüth oder nach der seel sind gebildet uf den schlag Gottes.... Wie aber die bildnuss sye, ist uns nit zu wüssen, denn schlechtlich, dass die seel die substanz ist, in die die bildnuss Gottes fürnehmlich yngedruckt ist.... Noch so wir Gott an jm selbs nach siner gestalt nie gesehen habend, mögend wir je nit wüssen, wie unser seel jm glych sye der substanz und ihres wesens halb: dann die seel sich selbs nach der substanz und wesen gar nit erkennt. Und wird also zum letzten usgesetzt, dass die würkungen oder kräft der seel, will, verständnuss und gedächtnuss nüt anders sind weder zeichen der wesenlichen bildnuss, die wir erst werdend sehen, wenn wir Gott an jm selbs und uns in jm recht ersehen werdend (1 Cor. 13, 12). ....Nun empfindend wir in uns, die bildnuss Gottes sye mit etwas dingen vil eigentlicher, dann mit den dryen, verständnuss, willen und gedächtnuss **) ..., ich mein', dass noch mee stucken syind, damit man der bildnuss Gottes in uns innen werde..: dieselben stuck sind ufsehen uf jn und sine wort, das sind gewisse stuck, dass etwas fründschaft, glychnuss und

---

*) Andere Vergleichungen mit dem Kranz einer Jungfrau, einem goldenen Züge u. s. w. bei *Marheineke,* Symb. III, S. 12.

**) Nach Augustin, der darin ein Bild der Trinität sieht.

bildung Gottes in uns ist... denn dass der mensch sin ufsehen hat uf Gott und sin Wort, zeigt er klarlich an, dass er nach siner natur etwas Gott näher anerborn, etwas mee nachschlägt, etwas zuzugs zu jm hat, das alles on zwyfel allein darus flüsst, dass er nach der bildnuss Gottes geschaffen ist.» — *Calvin* sucht Leibliches und Geistiges so zu vermitteln, dass ersteres die Folie des letztern ist, Inst. I, 15. §. 3: Quamvis imago Dei in homine externo refulgeat, proprium tamen imaginis semen in anima esse, dubium non est.... (gegen Osiander, der das Bild Gottes im Leibe suchte). §. 4 heisst ihm imago Dei s. v. a. integra humanæ naturæ præstantia, quæ refulsit in Adam ante defectionem.... nunc aliqua ex parte conspicitur in electis, quatenus spiritu regeniti sunt; plenum vero fulgorem obtinebit in cœlo. (Mit Zwingli theilt er die Polemik gegen Augustin in Bezug auf die Trias.) §. 8: ....His præclaris dotibus excelluit prima hominis conditio, ut ratio, intelligentia, prudentia, judicium non modo ad terrenæ vitæ gubernationem suppeterent, sed quibus transcenderent usque ad Deum et æternam felicitatem..... In hac integritate libero arbitrio pollebat homo, quo si vellet adipisci posset æternam vitam. Vgl. *Schenkel* II, S. 11 ff. — Unter den lutherischen Symbolen übergeht die Augustana den primären Zustand; dagegen lehrt die Apol. p. 33 sq.: Justitia originalis habitura erat non solum æquale temperamentum qualitatum corporis, sed etiam hæc dona: notitiam Dei certiorem, timorem Dei, fiduciam Dei aut certe rectitudinem et vim ista efficiendi. Idque testatur Scriptura, cum inquit, hominem ad imaginem et similitudinem Dei conditum esse (Genes. 1, 27). Quod quid est aliud, nisi in homine hanc sapientiam et justitiam effigiatam esse, quæ Deum apprehenderet et in qua reluceret Deus, h. e. homini dona esse data notitiam Dei, timorem Dei, fiduciam erga Deum et similia? Vgl. p. 52: Propriis viribus posse diligere Deum super omnia, facere præcepta Dei, quid aliud est quam habere justitiam originis? Vgl. Form. Conc. p. 640. — Confess. Basil. I. art. 2: Von dem menschen bekennend wir, das der mensch im anfang, nach der bildnuss Gottes Gerechtigkeit und Heiligkeit, von Gott recht gemacht (Genes. 1. Eph. 4. Gen. 3). Conf. Helv. II. 8: Fuit homo ab initio a Deo conditus ad imaginem Dei, in justitia et sanctitate veritatis, bonus et rectus. Vgl. Conf. Belg. art. 14. Scot. 2. Gall. 9. Cat. Heidelb. 6. Canon Dordrac. 3, 1 (wohl am stärksten). Form. Conc. 7. — Vgl. die Bestimmungen der spätern luther. u. reform. Dogmatiker bei *de Wette*, Dogm. S. 91. *Calov.* IV, 392: ....Eminebat cognitio primæva præ moderna quorumvis, sive Theologorum sive Philosophorum aliorumve sapientum, peritia et sapientia. *Polan.* p. 2122: Homo integer recte cognoscebat Deum et opera Dei atque se ipsum, et sapienter intelligebat omnia simplicia, singularia et universalia eaque recte componebat aut dividebat et ex compositis absque errore ratiocinabatur. — In diesen Zustand setzen auch die Dogmatiker, welche sich an die Bundestheologie anschliessen, den status operum. Vgl. *de Wette* S. 92. — Uebrigens rechnet schon *Zwingli* die Möglichkeit zu sündigen zu den Vorzügen der sittlichen Natur, deren der erste Mensch theilhaft wurde. De provid. Dei (Opp. IV, p. 139): Quanto magis omnium operum rarissimum homo

non est miser, quantum ad genus attinet: hic enim quum intellectu prææditus sit, supra omnia sensibilia dignitate evehitur. Ea enim, præter hominem, universa intellectu carent, qui ex primis dotibus numinis præcipuus est. Ipsum igitur dum quum numine communem, quantumvis mutuo, habet: jam tanto est nobilior homo reliquis sensibilibus, quanto lux tenebris, volucres reptilibus et anima corpore. Non est ergo vel imprudentiæ vel indignationis Dei opus homo sic factus, ut labi possit, quemadmodum et de angelo sentiendum est; quum enim soli cum numine intellectum habent, dotem divinissimam, et nihil tam infirmum ac humile est, quod non sit in suo genere et optimum et utilissimum: jam et homo erit in sua classe absolutissime divina providentia factus. Quæ ergo imprudentes miseriæ damus, felicitatis sunt. *Labi potuisse a numine est inditum:* fuit ergo insignis alicujus boni causa. So auch *Calvin* a. a. O. *Bucanus* (III; bei *Schweizer* I, S. 388): Adamum flexibilem fecit non talem, qui non posset nec vellet unquam peccare. Immutabilem esse solius Dei est. *Keckermann* 141; und Andere (bei *Schweizer* a. a. O.).

[4]) *Die arminianischen Symbole* (Conf. Remonstr. 5, 5 u. Apol. Conf. p. 60 b; bei *Winer* S. 52) heben mit Calvin die Freiheit des Willens heraus, leugnen aber deshalb jenen höchsten Grad von Heiligkeit, wonach, wenn er vorhanden gewesen wäre, der Mensch nicht würde gesündigt haben. So zeigt *Limborch,* theol. christ. II, 24, 5, wie mit der gerühmten Unschuld auch wieder *Unwissenheit* (nesciebant nuditatem esse indecoram) verbunden gewesen; sie hätten sonst wissen müssen, dass Schlangen nicht reden können, und also Verdacht schöpfen! Dass der Mensch, wenn er nicht gesündigt hätte, auch nicht gestorben wäre, daran zweifelt auch Limborch nicht; aber daraus kann man nicht auf die Unsterblichkeit seines Wesens schliessen *); Gott würde ihn dann nur vor dem Eintreten des Todes bewahrt haben.

[5]) Cat. Racov. p. 18 (bei *Winer* S. 52). *Socin.* præl. c. 3: Si justitiæ originalis nomine eam conditionem intelligunt, ut non posset peccare, eam certe non habuit Adamus, cum eum peccasse constet. Neque enim peccasset, nisi prius peccare potuisset..... Concludamus igitur, Adamum etiam antequam mandatum illud Dei transgrederetur, *revera justum non fuisse,* cum nec impeccabilis esset nec ullam peccandi occasionem habuisset, vel certe justum eum fuisse affirmari non posse, cum nullo modo constet, eum ulla ratione a peccatis abstinuisse. Vgl. auch Cat. Racov. qu. 22 (der letzten Revision; bei *Winer* a. a. O.).

[6]) *Socin,* de statu primi hominis ante lapsum (gegen Franz Pucci v. Florenz), 1578, in der bibl. fratr. Polon. II, p. 253 ff. Pag. 258: Nego, hominem a Deo immortalem fuisse creatum. Damit meint indessen Socin nicht, eum ab ipso creationis initio morti penitus fuisse obnoxium, adeo ut omnino ei moriendum esset, sed tantummodo sui natura morti fuisse subjectum, et nonnisi divina gratia, qua in ipsa creatione donatus non fuerat, a morte immunem perpetuo esse potuisse. Er beruft sich auf 1 Cor. 15, 22 und 2 Tim. 1, 10. Hier spricht sich ein supra-

---

*) Wie weit die übrigen Protestanten ein posse non mori lehren, s. *Winer* S. 52.

naturalistisches Interesse aus, Christum als den eigentlichen Urheber des Lebens zu betrachten. Vgl. über ähnliche Ansichten früherer Lehrer Bd. I, S. 136 ff.

Die Bestimmungen der Mennoniten, der Quäker und der griechischen Kirche, welche hier minder in Betracht kommen, s. bei *Winer* a. a. O.

Inwieweit *Calixt* die justitia originalis ein donum supernaturale nannte und darum von den Gegnern des Papismus beschuldigt wurde, vgl. Consens. repet. Punct. 17 (bei *Henke* p. 14); *Schmid* a. a. O. S. 363.

Was die *allgemein anthropologischen Bestimmungen* betrifft (abgesehen von dem Gegensatz von Sünde und Gnade), so wurde darüber nicht viel gestritten. In den spätern Systemen zeigt es sich indessen, dass in der lutherischen Kirche der schon von Luther selbst gelehrte *Traducianismus* die Oberhand erhielt, während die Reformirten an dem *Creatianismus* festhielten. Vgl. Consens. repet. fidei veræ Luther. Punct. 22 (bei *Henke* p. 18): Profitemur et docemus, hominem generare hominem, idque non tantum quoad corpus, sed etiam animam. . . . Rejicimus eos, qui docent, in hominibus singulis animas singulas non ex propagine oriri, sed ex nihilo tunc primum creari atque infundi, cum in uteris matrum fœtus concepti atque ad animationem præparati sunt. — Dagegen die Reformirten, *Beza* qu. 47: Doctrina de animæ traduce mihi perabsurda videtur, quoniam aut totam animam aut partem ejus traduci oporteret. — *Petr. Mart.* thes. p. 705: Animæ non sunt omnes simul creatæ ab initio, sed creantur quotidie a Deo corporibus inserendæ. — *Polan.* 2183: Eodem momento Deus creat animam simul et unit corpori infecto — und die übrigen Stellen bei *Schweizer* I, S. 452 ff.

§. 246.

Der Sündenfall und dessen Folgen. (Erbsünde.)

(Symbolische Bestimmungen.)

Im Zusammenhange mit den obigen Bestimmungen fasst der Protestantismus, wie er sich in den meisten Werken der Reformatoren [1]) und in den kirchlichen Symbolen [2]) ausspricht, den Sündenfall als eine die Natur des Menschen im innersten Kern vergiftende, die ursprüngliche Heiligkeit und Gerechtigkeit in absolutes Verderben verwandelnde Thatsache, deren Folgen sich auf die Nachkommen Adams in der Weise erstreckt haben, dass dieselben in ihrem natürlichen Zustande der Verdammniss verfallen und zu jedem wahrhaft Guten unfrei untüchtig sind. Weniger streng nimmt es hierin der Katholicismus, der in dem Sündenfall mehr nur den Verlust der göttlichen Gnadengeschenke bedauert, wovon die menschliche Schwachheit und Unvollkommenheit eine natürliche Folge ist [3]). Fast noch milder den-

ken hierüber die *Arminianer*[4]), und am meisten pelagianisch die *Socinianer*[5]), welche (mit den ältern Lehrern) vorzüglich den physischen Tod als eine Folge der ersten Sünde bezeichnen, und die sittliche Schwäche blos von der Gewohnheit des Sündigens, aber nicht von Adams Sünde selbst herleiten.

[1]) Bei *Luther* hing die streng augustinische Ansicht mit seiner ganzen Gemüthsstimmung und Lebensrichtung zusammen. Durch den Kampf mit dem flachen und werkheiligen Pelagianismus der Gegner wurde er nur mehr in seiner Ansicht bestärkt. Entwickelt hat er dieselbe vorzüglich im Streit mit Erasmus, in der Schrift de servo arbitrio, 1525 (gegenüber der de libero arbitrio, 1524), wogegen Erasmus den Hyperaspistes erliess 1526. Auch an andern Stellen spricht sich L. sehr stark über die Erbsünde aus, die er unter anderm den Sauerteig des Teufels nennt, damit unsere Natur vergiftet ist (*Walch* II, S. 2146 ff.). Vgl. *Schenkel* II, S. 16 ff. — *Melanchthon* trat in der ersten Ausg. der loci der Lehre von der gänzlichen Verdorbenheit des Menschen und der Unfreiheit des Willens bei (ed. *Augusti* p. 18 sqq.). Pag. 19: Jam postea quam deliquit Adam, aversatus est Deus hominem, ut non adsit ei gubernator Dei spiritus. Ita fit, ut anima, luce vitaque cœlesti carens, excœcetur et sese ardentissime amet, sua quærat, non cupiat, non velit, nisi carnalia etc. Ibid.: Sicut in igni est genuina vis, qua sursum fertur, sicut in magnete est genuina vis, qua ad se ferrum trahit, ita est in homine nativa vis ad peccandum. Die Tugenden der Heiden sind ihm, wie auch Luthern *), nur virtutum umbræ. So waren Sokrates, Cato u. s. w. nur aus Ehrgeiz tugendhaft.... Pag. 23: Ut rem omnem velut in compendium cogam, omnes homines per vires naturæ vere semperque peccatores sunt et peccant. Vgl. *Galle* S. 247 ff. Ueber die spätern Modificationen von seiner Seite ebend. S. 266 ff. — Unter allen Reformatoren dachte *Zwingli* über die Erbsünde am mildesten, indem er sie nur in einem gewissen Sinne als *wirkliche* Sünde fasste, ad Carol. V. Fidei ratio (Opp. IV, p. 6): De originali peccato sic sentio: Peccatum vere dicitur, cum contra legem itum est; ubi enim non lex est, ibi non est prævaricatio, et ubi non est prævaricatio, ibi non est peccatum proprie captum, quatenus scilicet peccatum, scelus, crimen, facinus aut reatus est. Patrem igitur nostrum peccavisse fateor peccatum, quod vere peccatum est, scelus scilicet, crimen ac nefas. At qui ex isto prognati sunt, non hoc modo peccarunt: quis enim nostrum in paradiso pomum vetitum depopulatus est dentibus? Velimus igitur nolimus, admittere cogimur, peccatum originale, ut est in filiis Adæ, non proprie peccatum esse, quomodo jam expositum est: non enim est facinus contra legem. *Morbus igitur est proprie et conditio.* Morbus, quia sicut ille ex

*) In diesem Punkte geht Luther noch über Augustin hinaus, s. *Schenkel* II, S. 17.

amore sui lapsus est, ita et nos labimur; conditio, quia, sicut ille servus est factus et morti obnoxius, sic et nos servi et filii iræ nascimur et morti obnoxii. (Beispiel von Dienstmannen, die sammt dem Herrn, *jedoch ohne ihre eigene Schuld,* zu Kriegsgefangenen gemacht werden.) Vgl. de peccato originali ad Urbanum Rhegium (Opp. III, p. 627 sqq.). Pag. 628: Quid enim brevius aut clarius dici potuit quam originale peccatum non esse peccatum, sed morbum, et Christianorum liberos propter morbum istum non addici æterno supplicio? Contra vero, quid imbecillius dici potuit et a canonica scriptura alienius, quam.... non tantum esse morbum, sed etiam reatum? Pag. 629: Morbi autem vocabulo hic.... utimur.... quatenus cum vitio conjunctus est eoque perpetuo, ut cum genti alicui translatitium est balbutire, cœcutire, podagra laborare. Quod malum naturalem defectum solemus germanice «*ein natürlichen Bresten*» appellare, quo nemo vel pejor vel sceleratior existimatur; non enim possunt in crimen aut culpam rapi, quæ natura adsunt. Sic ergo diximus originalem contagionem *morbum* esse, non *peccatum,* quod peccatum cum culpa conjunctum est; culpa vero ex commisso vel admisso ejus nascitur, qui facinus designavit. (Beispiel von einem in der Sclaverei Gebornen.) Vgl. die Schrift vom kindertouf (Werke II, 1 S. 287 ff.): «Die erbsünd ist nüts anders, weder der brest von Adam her... Wir verstond aber durch das wort brest einen mangel, den einer on sin schuld von der geburt her hat oder sust von zufällen.» — «*Die Verschiedenheit der Zwingli'schen Richtung von der gewöhnlichen ist in der That ohne grossen Belang* (?)» *Schweizer* S. 46. Darin liegt denn doch ein Hauptunterschied, dass Zwingli die Erbsünde dem Menschen nicht *zurechnet,* dass sie an sich nicht *verdammt* sei. Vgl. die weitern Stellen und die Apologien Zwingli's von reform. Seite (z. B. *Pictet*) bei *Schweizer* a. a. O. Dagegen *Schenkel* II, S. 29 ff. Wie weit Zwingli das Wesen der Sünde in die Sinnlichkeit (das Fleisch) setzt? s. ebend. S. 34. — Vermittelnd zwischen Luther und Zwingli *Calvin,* inst. II, 1 §. 6: Non aliter interpretari licet quod dicitur, nos in Adam mortuos esse, quam quod ipse peccando non sibi tantum cladem ac ruinam ascivit, sed naturam quoque nostram in simile præcipitavit exitium. Neque id suo unius vitio, quod nihil ad nos pertineat, sed quoniam universum suum semen ea, in quam lapsus erat, vitiositate infecit.... Sic ergo se corrupit Adam, ut ab eo transierit in totam sobolem contagio etc. §. 8: Videtur ergo peccatum originale hæreditaria naturæ nostræ pravitas et corruptio in omnes animæ partes diffusa... §. 9: ...arcem ipsam mentis occupavit nefanda impietas et ad cor intimum penetravit superbia, ut frigidum sit ac stultum, corruptelam, quæ inde manavit, ad sensuales tantum, ut vocant, motus restringere. Vgl. *Schenkel* II, S. 37 ff.

[2]) *Lutherische Symbole:* Conf. Aug. art. 2: Docent, quod post lapsum Adæ omnes homines, secundum naturam propagati, nascantur cum peccato, h. e. sine metu Dei, sine fiducia erga Deum et cum concupiscentia, quodque hic morbus seu vitium originis vere sit peccatum, damnans et afferens nunc quoque æternam mortem his, qui non renascuntur per baptismum et Spir. S. Damnant Pelagianos et alios, qui

vitium originis negant esse peccatum, et, ut extenuent gloriam meriti et beneficiorum Christi, disputant hominem propriis viribus rationis coram Deo justificari posse. Vgl. Apol. art. 1. 5. Art. Smalc. p. 317: Peccatum hæreditarium tam profunda et tetra est corruptio naturæ, ut nullius hominis ratione intelligi possit, sed ex Scripturæ patefactione agnoscenda et credenda sit. Form. Conc. p. 574: Credimus, peccatum originis non esse levem, sed tam profundam humanæ naturæ corruptionem, quæ nihil sanum, nihil incorruptum in corpore et anima hominis atque adeo in interioribus et exterioribus viribus ejus reliquit. Nach p. 640 bleiben ihm nur impotentia et ineptitudo, ἀδυναμία et stupiditas, qua homo ad omnia divina seu spiritualia sit prorsus ineptus..... In aliis enim externis hujus mundi rebus, quæ rationi subjectæ sunt, relictum est homini adhuc aliquid intellectus, virium et facultatum, etsi hæ etiam miseræ reliquiæ valde sunt debiles, et quidem hæc ipsa quantulacunque per morbum illum hæreditarium veneno infecta sunt atque contaminata, ut coram Deo nullius momenti sint. — *Reformirte Symbole:* Basil. I. art. 2: Er (der Mensch) ist aber muthwilliglich gefallen in die sünd, durch welchen faal das gantze menschlich Geschlecht verderbt, der Verdammnuss unterworfen worden, auch unser Natur geschwächt und in eine solche Neigung zu sünden kommen, das, wo die durch den Geist Gottes nit widerbracht wirdt, der mensch von jm selbs nüt guts thut noch wil. Conf. Helv. II. 8: Peccatum autem intelligimus esse nativam illam hominis corruptionem ex primis nostris parentibus in nos omnes derivatam vel propagatam, qua concupiscentiis pravis immersi et a bono aversi, ad omne vero malum propensi, pleni omni nequitia, diffidentia, contemtu et odio Dei, nihil boni ex nobis ipsis facere, imo ne cogitare quidem possumus. Cap. 9: ...Non sublatus est quidem homini intellectus, *non erepta ei voluntas* et prorsus in lapidem vel truncum est commutatus. Ceterum illa ita sunt immutata et imminuta in homine, ut non possint amplius, quod potuerunt ante lapsum. Intellectus enim obscuratus est, *voluntas vero ex libera facta est voluntas serva.* Nam servit peccato, non nolens sed volens. Etenim voluntas, non noluntas dicitur. *Ergo quoad malum sive peccatum* homo non coactus vel a Deo, vel a Diabolo, sed *sua sponte* malum facit et *hac parte liberrimi est arbitrii.....* Quantum vero ad bonum et ad virtutes, intellectus hominis non recte judicat de divinis ex semet ipso. Heidelb. Katech. 7: Durch den Fall und Ungehorsam unserer ersten Eltern ist unsere Natur also vergiftet worden, dass wir alle in Sünden empfangen und geboren werden. 8. Fr.: Sind wir aber dermaassen verderbt, dass wir ganz und gar untüchtig sind zu einigem Guten und geneigt zu allem Bösen? Antw.: Ja, es sei denn, dass wir durch den Geist Gottes wiedergeboren werden *). Vgl. Conf. Gall. c. 9. Angl. 9. Belg. 15: (Peccatum orig.) est totius naturæ corruptio et vitium hæreditarium, quo et ipsi infantes in matris suæ utero polluti sunt, quodque veluti radix omne peccatorum genus in

---

*) Ueber die Streitigkeiten, welche dieser Satz in der Folge veranlasste (1583 schrieb dagegen der niederländ. Theolog Coornhert), s. *Beckhaus* a. a. O. S. 57.

homine producit ideoque ita fœdum et exsecrabile est coram Deo, ut ad generis humani condemnationem sufficiat. Canon. Dordr. c. 3, art. 1. Form. Cons. 10: Censemus igitur, peccatum Adami omnibus ejus posteris, judicio Dei arcano et justo, imputari. 11: Duplici igitur nomine post peccatum homo natura, indeque ab ortu suo, antequam ullum actuale peccatum in se admittat, iræ ac maledictioni divinæ obnoxius est: primum quidem ob παράπτωμα et inobedientiam, quam in Adami lumbis commisit; deinde ob consequentem in ipso conceptu hæreditariam corruptionem insitam, qua tota ejus natura depravata et spiritualiter mortua est; adeo quidem, ut recte peccatum originale statuatur duplex, imputatum videlicet et hæreditarium inhærens.

[3]) Auch die kathol. Lehre verwirft den baaren Pelagianismus, Conc. Trid. sess. V, 1. 2: Si quis Adæ prævaricationem sibi soli et non ejus propagini asserit nocuisse, et acceptam a Deo sanctitatem et justitiam, quam perdidit, sibi soli et non nobis etiam eum perdidisse, aut inquinatum illum per inobedientiæ peccatum mortem et pœnas corporis tantum in omne genus humanum transfudisse, non autem et peccatum, quod mors est animæ: anathema sit. Sess. VI, c. 1 wird gelehrt, dass der freie Wille durch den Sündenfall geschwächt und gebeugt worden (attenuatum et inclinatum); aber eben so bestimmt Can. 5: Si quis liberum hominis arbitrium post Adæ peccatum amissum et extinctum esse dixerit.... anathema sit. Vgl. Cat. Rom. 3, 10. 6, u. besonders *Bellarmin*, de amiss. gratiæ.

[4]) Apol. Conf. Remonstr. p. 84 b (bei *Winer* S. 59): Peccatum originale nec habent (Remonstrantes) pro peccato proprie dicto, quod posteros Adami odio Dei dignos faciat, nec pro malo, quod per modum proprie dictæ pœnæ ab Adamo in posteros dimanet, sed pro malo, infirmitate, vitio aut quocunque tandem alio nomine vocetur, quod ab Adamo justitia originali privato in posteros ejus propagatur: unde fit, ut posteri omnes Adami, eadem justitia destituti, prorsus inepti et idonei sint ad vitam æternam consequendum aut in gratiam cum Deo redeant, nisi Deus nova gratia sua eos præveniat et vires novas iis restituat ac sufficiat, quibus ad eam possint pervenire..... Peccatum autem originis non esse malum culpæ proprie dictæ, quod vocant, ratio manifesta arguit: malum culpæ non est, quia nasci plane involuntarium est, ergo et nasci cum hac aut illa labe, infirmitate, vitio vel malo. Si malum culpæ non est, non potest esse malum pœnæ, quia culpa et pœna sunt relata. Vgl. *Limborch,* theol. christ. 3, 4. 4 u. a. St. m. bei *Winer* S. 60. 61.

[5]) Cat. Racov. p. 21 (*Winer* S. 57): Homo morti est obnoxius, quod primus homo apertum Dei mandatum, cui adjuncta fuit mortis comminatio, transgressus fuit. Unde porro factum est, ut universam suam posteritatem secum in eadem mortis jura traxerit, accedente tamen cujusvis in adultioribus proprio delicto, cujus deinde vis per apertam Dei legem, quam homines transgressi fuerant, aucta est. — Cat. Rac. qu. 423 (*Winer* S. 59): Peccatum originis nullum prorsus est. Nec enim e Scriptura id peccatum originis doceri potest, et lapsus Adæ cum unus actus fuerit, vim eam, quæ depravare ipsam naturam Adami, multo

minus vero posterorum ejus posset, habere non potuit. — *Faust. Soc.* de Christo Serv. 4, 6 (Opp. II, p. 226): Falluntur egregie, qui peccatum illud originis imputatione aliqua pro ea parte, quæ ad reatum spectat, contineri autumant, cum omnis reatus ex sola generis propagatione fluat. Gravius autem multo labuntur, qui pro ea parte, quæ ad corruptionem pertinet, ex pœna ipsius delicti Adami illud fluxisse affirmant..... Corruptio nostra et ad peccandum proclivitas non ex uno illo delicto in nos propagata est, sed continuatis actibus habitus modo hujus modo illius vitii est comparatus, quo naturam nostram corrumpente ea corruptio deinde per generis propagationem in nos est derivata. Neque vero si Adamus non deliquisset, propterea vel nos a peccatis immunes fuissemus vel in hanc naturæ corruptionem incurrere non potuissemus, dummodo, ut ille habuit, sic nos quoque voluntatem ad malum liberam habuissemus. — Prælectt. theol. c. 4: Cæterum cupiditas ista mala, quæ cum plerisque hominibus nasci dici potest, non ex peccato illo primi parentis manat, sed ex eo, quod humanum genus frequentibus peccatorum actibus habitum peccandi contraxit et seipsum corrupit, quæ corruptio per propagationem in posteros transfunditur. Etenim unum illud peccatum per se non modo universos posteros, sed ne ipsum quidem Adamum corrumpendi vim habere potuit. Dei vero consilio in peccati illius pœnam id factum esse nec usquam legitur et plane incredibile est, imo impium id cogitare, Deum videlicet omnis rectitudinis auctorem ulla ratione pravitatis causam esse, quæ tamen pravitas, quatenus, ut dictum est, per propagationem in hominem derivatur, peccatum proprie appellari nequit..... Concludimus igitur, nullum, improprie etiam loquendo, peccatum originale esse, i. e. ex peccato illo primi parentis nullam labem aut pravitatem universo humano generi necessario ingenitam esse sive inflictam quodammodo fuisse, nec aliud malum ex primo illo delicto ad posteros omnes necessario manasse, quam moriendi omnimodam necessitatem, non quidem ex ipsius delicti vi, sed quia, cum jam homo natura mortalis esset, ob delictum illud suæ naturali mortalitati a Deo relictus est, quodque naturale erat, id in delinquentis pœnam prorsus necessarium est factum. Quare qui ex ipso nascuntur, eadem conditione omnes nasci oportet: nihil enim illi ademtum fuit, quod naturaliter haberet vel habiturus esset. — Vgl. Opp. I, p. 334 b: Vita æterna donum Dei est singulare et excellentissimum, quod nihil cum natura hominis commune habet (vgl. §. 245, Note 6), aut certe ei nulla ratione naturaliter debetur. Ipsius autem hominis perpetua dissolutio ei naturalis est, ut mitissimus existimandus sit Deus, si homini delinquenti eam pœnæ loco constituit. Nam quid illi vel boni aufert vel mali infert, si eum naturæ ipsius propriæ relinquit et a se ex terra creatum atque compactum in terram rursus reverti ac dissolvi sinit. Hoc adeo rationi per se consentaneum est, ut pœna quodammodo dici non possit.

§. 247.

Gegensätze innerhalb der Confessionen.

Auch innerhalb der confessionellen Schranken zeigte sich indessen eine Verschiedenheit der Auffassung. Auf das äusserste getrieben und dadurch selbst wieder an den Rand des Irrthums geführt wurde die protestantische Ansicht in der lutherischen Kirche durch *Matthias Flacius*, der die Erbsünde als die Substanz des Menschen fasste, während *Victorin Strigel* sie nur als accidens betrachtete [1]. Dagegen fehlte es selbst im Reformationszeitalter nicht an verflüchtigenden Ansichten über das Wesen der Sünde überhaupt [2], und in Betreff der Erbsünde neigten sich auch späterhin einige reformirte Lehrer, wie die aus der Schule von *Saumur*, namentlich *Josua de la Place*, zu der mildern (arminianischen) Fassung hin [3]; während wieder in der katholischen Kirche der *Jansenismus* zu den strengern Ansichten Augustins zurückkehrte [4].

[1]) Ueber den Streit s. *Planck*, Geschichte des protest. Lehrbegriffs V, 1 S. 285 ff. *Twesten*, Matthias Flacius Illyricus, mit Beilagen von *H. Rossel*, Berlin 1844. Die Ansichten von Flacius finden sich hauptsächlich entwickelt in der Schrift de peccati originalis essentia, Bas. 1568; vgl. p. 655: Hoc igitur modo sentio et assero, primarium peccatum originale esse substantiam, quia anima rationalis et præsertim ejus nobilissimæ substantiales potentiæ — nempe intellectus et voluntas — quæ antea erant ita præclare formatæ, ut essent vera imago Dei fonsque omnis justitiæ, honestatis ac pietatis et plane essentialiter veluti aureæ et gemmeæ, nunc sunt fraude Satanæ adeo prorsus inversæ, ut sint vera ac viva imago Satanæ, et sint veluti stercoreæ, aut potius ex gehennali flamma constantes. Das Weitere b. *Schenkel* II, S. 44 ff. — Die Concordienformel erklärt sich darüber p. 285: Etsi peccatum originale totam hominis naturam ut spirituale quoddam venenum et horribilis lepra... infecit et corrupit... tamen non unum et idem est corrupta natura seu substantia corrupti hominis, corpus et anima, aut homo ipse a Deo creatus, in quo originale peccatum habitat... et ipsum originale peccatum, quod in hominis natura aut essentia habitat eamque corrumpit. So sind ja auch der vom Aussatz behaftete Körper des Aussätzigen und der Aussatz selbst zwei verschiedene Dinge. — Auch reformirter Seits ward die flacianische Ansicht zurückgewiesen; siehe

J. H. Heidegger, corpus theol. christ. X, 40 (ed. Tig. 1700, p. 346). Die flacianische Ansicht kann in ihrem Gegensatz gegen den Pelagianismus eine *manichäische* genannt werden, welche das Ethische im Begriff der Sünde in ein rein Physikalisches verwandelt; daher nennt sie auch Heidegger a. a. O. manichæismus incrustatus.

[2]) So setzt *Sebastian Franck* das Wesen der Sünde in die Unwissenheit und Thorheit, und fasst sie überhaupt mehr negativ, s. *Schenkel* II, S. 60 ff. Aehnliche Auffassungen bei *Occhino, Thamer, Münzer* u. a. ebend. S. 70 ff.

[3]) *Josua Placœus*, theses theologicæ de statu hom. lapsi ante gratiam, 1640; und disput. de imputatione primi peccati Adami, Salmur. 1655. Er nahm nur eine mittelbare, keine unmittelbare Zurechnung der Sünde Adams an, wogegen die Form. Cons.

[4]) S. *Reuchlin*, Port-Royal S. 342 ff. Beil. VII, S. 753 ff.

Rücksichtlich der einzelnen Sünden verwarf der Protestantismus die willkürliche Klassificirung derselben nach Art der Scholastiker. Die wahre Todsünde ist nach protestantischer Ansicht der *Unglaube*, welchen Luther den «vielköpfigen und vielfüssigen Rattenkönig unter den Sünden» nennt (*Walch* IV, S. 1075 ff.). *Schenkel* II, S. 73 ff.

Die Protestanten mussten (im Zusammenhange mit der strengen Ansicht von der Sünde) ebenso die *unbefleckte Empfängniss der Maria* verwerfen; denn auch die Epitheta, die sie anfänglich noch beibehielten: pura et intemerata virgo (Conf. Bas. I.) u. a. beweisen für das Dogma nichts; vgl. Declaratio Thoruniens. (bei *Augusti* p. 415 u. 416): Omnes homines, solo Christo excepto, in peccato originali concepti et nati sunt, etiam ipsa *sanctissima* Virgo Maria. — Aber selbst in der kathol. Kirche fand die Lehre noch immer Gegner, und weder das Tridentinum, noch Bellarmin, noch spätere Päpste (wie Gregor XV. u. Alexander VII.) wagten etwas zu bestimmen. Vgl. *Winer* S. 57, Anm. 2. *Augusti*, Archäol. III, S. 100.

§. 248.

Weiterbildung des Dogma's durch Schule und Leben.

Sowohl durch die Schule, als durch das Leben erhielt die protestantische Anthropologie ihre weitere Fortbildung. Im Geiste der alten Scholastik stellten lutherische und reformirte Theologen Untersuchungen an über die Schöpfung des Menschen [1]) und die Fortpflanzung des Geschlechtes (Creatianismus und Traducianismus) [2]), über das Wesen des Sündenfalls [3]), der Erbsünde [4]) und der wirklichen Sünde [5]). Dabei machte sich im Leben fortwährend sowohl das Gefühl der Sünde und des sittlichen Unvermögens, als das der Feiheit geltend, und wenn ersteres durch die Schulbestimmungen zu einem todten Buchstaben sich verhärtete, wozu der

eifernde *Calov* im Streite gegen Calixt und dessen Schule besonders beitrug [6]), so hob dagegen der *Pietismus* das praktische Moment der Lehre vom menschlichen Verderben aufs neue heraus, wobei er zugleich die strengsten Forderungen an den sittlichen Menschen stellte [7]). Dasselbe zeigte sich bei den Jansenisten in der katholischen Kirche [8]), während der Jesuitismus eine lockere Moral beförderte [9]).

[1]) Eine vorübergehende Streitigkeit in der reformirten Kirche erregte die Behauptung, dass es schon vor Adam Menschen gegeben habe (Präadamiten). *Isaak Peyrerius* (de la Peyrère), ein Hugenot, der später zur katholischen Kirche übertrat und 1676 unter den Vätern des Oratoriums starb, schrieb 1655: de Præadamitis. Vgl. *Bayle*, dict. III, p. 637. 638. Gegen diese Ansicht (monstrosa opinio) *Calov* III, p. 1049. *Quenstedt* I, p. 733 sqq. *Hollaz* p. 406. — Die gewöhnliche Definition, welche die Dogmatiker von dem Menschen gaben, war die eines animal rationale. Vorherrschend ist die Dichotomie, in ein geistiges und sinnliches Princip. *Hollaz* P. I, c. 5, qu. 6 (p. 410): Homo constat e duabus partibus, anima rationali et corpore organico; die weitern Definitionen bei *Hase*, Hutter. rediv. S. 192. — *Joh. Gerhard* sieht in dem Menschen ein Bild der Trinität, loc. theolog. T. IV, loc. IX, §. 6. Ueber das Bild Gottes im Menschen vgl. oben §. 245, Note 3. Ueber das Einhauchen der Seele s. *Gerh.* loc. theol. l. l. §. 12 (bei *de Wette*, Dogm. S. 89): Non ex intimo ore suæ essentiæ spirat Deus animam hominis, sicut Spiritum S. ab omni æternitate intra divinam essentiam Pater cum Filio spirat, sed animam in tempore extra suam essentiam creatam homini inspiravit.

[2]) Mit richtigem Tacte will *Gerhard* IX, 8 §. 118 den modus propagationis den Philosophen zu bestimmen überlassen; doch lehrt er selbst §. 116: ...Animas eorum, qui ex Adamo et Eva progeniti fuissent, non creatas, neque etiam generatas, sed propagatas fuisse; und ähnlich *Calov* III, p. 1081. *Hollaz* I, 5, qu. 9 (p. 414. 415): Anima humana hodie non immediate creatur, sed mediante semine fœcundo a parentibus generatur et in liberos traducitur..... Non generatur anima *ex* traduce, sine semine fœcundo, tamquam principio materiali, sed *per* traducem seu mediante semine prolifico tamquam vehiculo propagatur. — Dagegen sind *Bellarmin*, *Calvin* und die Reformirten für den Creatianismus, wobei sie dennoch die Erbsünde vollkommen bestehen lassen. *Calvin* (instit. II, 1. 7) legt zwar auf solche Bestimmungen keinen so hohen Werth, als die frühern Scholastiker: Neque ad ejus rei intelligentiam necessaria est anxia disputatio, quæ veteres non parum torsit, fährt aber dann fort: Neque in substantia carnis aut animæ causam habet contagio, sed quia a Deo ita fuit ordinatum. *Bucan.* p. 92: Quod totum genus humanum ab Adamo corruptum est, non tam ex genitura provenit.... quam ex justa Dei vindicta. Mehr Stellen bei *de Wette*,

Dogm. S. 89. Unter den Lutheranern bekannte sich *Calixt* gleichfalls zum Creatianismus, de animæ creatione; s. *de Wette* a. a. O.

[3]) Der Sündenfall der ersten Eltern hiess zum Unterschied von der Erbsünde (peccatum originale, originatum) das peccatum originans. Die causa externa, prima et principalis war der Satan, die causa instrumentalis die Schlange, und zwar eine wirkliche, aber vom Teufel besessene Schlange. *Gerhard* loc. X, §. 8, p. 295 sucht zwischen dem allzu buchstäblichen Josephus (antiqu. 3 [1]) und dem allegorisirenden Philo (de mundi opif. f. 46) dahin zu vermitteln: Nos nec nudum, nec mere allegoricum, sed diabolo obsessum ac stipatum serpentem hic describi statuimus. (Darüber eine weitläufige Beweisführung aus der sich kundgebenden Doppelnatur der Schlange und der sowohl die leibliche Schlange von der einen, als den Teufel von der andern Seite treffenden Verfluchung.) Vgl. die Stellen aus den übrigen Dogmatikern bei *de Wette* S. 94. *Hase,* Hutter. red. p. 202. — Die Reformirten stellten ähnliche Untersuchungen an. So wenigstens der scholastisirende *Heidegger* X, 10 ff. Es wird c. 14 die μεθοδεία tentationis satanicæ des nähern beschrieben, und darauf in den folgenden Capiteln (besonders c. 18) die Schuld des Menschen ermessen. Der Fall Adams war nicht particularis, sondern generalis. ...Non simplex, sed concatenatum peccatum fuit, et universæ legis, amoris Dei et proximi violationem involvit. Sowohl die Gesetze der ersten, als der zweiten Tafel wurden verletzt. Die Schuld wird überdies vergrössert, sowohl rücksichtlich des sündigenden Subjects, das, mit so vielen Wohlthaten von Gott überhäuft, keinen Antrieb zur Sünde erhalten hatte, als rücksichtlich des Verbotes, das, seiner Natur nach, ein leicht zu haltendes war. Auch Zeit und Ort (eben aus der Hand Gottes gekommen, das Wohnen im Paradiese!) erschweren die Schuld, sowie das hohe Amt, das dem Menschen geworden war, der Stammvater seines Geschlechts zu sein. Accedit, quod (peccatum Adæ) radix fuit omnium peccatorum et velut equus Trojanus, ex cujus utero et iliis innumera peccata omniumque malorum Ilias prodierunt, ut gravissimum hoc peccatum et apostasiam a Deo vivente fuisse dubitari nullo modo possit. Cap. 19 wird mit den Scholastikern untersucht, wer von beiden die grössere Schuld habe, Adam oder Eva? und endlich dahin entschieden: Nobis Scriptura utcunque innuere videtur, gravius peccasse Adamum, cum non tam Evæ, quam Adami peccatum accuset (Rom. 5, 12. 1 Cor. 15, 22). Cap. 20 handelt vom Antheil Gottes an der Sünde: Nec Deus spectator otiosus fuit. Nam *ante* peccatum tum lege illud vetuit, tum comminatione ab eo hominem deterruit. *In* peccato et explorationis causa hominem sibi reliquit, et patrato jam ab Eva peccato oculos ejusdem ad agnoscendam nuditatem prius non aperuit, quam Adam etiam peccasset. *Post* illud immediate judicium in peccatores exercuit.... et in remedium peccati Christum προκεχειροτονημένον revelavit. Doch wird bescheiden hinzugesetzt: In modo, quem divina providentia circa peccatum adhibuit, explicando cogitationes et linguæ nostræ ita frænandæ sunt, ut cogitemus semper Deum in cœlo esse, nos in terra, eum fabricatorem esse, nos ejus plasma. Cumque intelligere, quomodo creati simus, non

valeamus, multo equidem minus intelligere possumus, quomodo facti ad imaginem Dei mutari potuerimus, *ut tamen non independenter homo egerit, et Deus malum non fecerit.* Vgl. *Gerhard* §. 14 ff. §. 25: Maneat ergo firmum fixum, Deum non decrevisse nec voluisse istum protoplastorum lapsum, nec impulisse eos ad peccatum, nec eo delectatum fuisse etc.

[4]) *Gerhard* loc. X, c. 3 sqq. §. 51: Per hominem victum tota natura corrupta est et quasi fermentata peccato. §. 52: Peccatum illud (Adami) non est modis omnibus a nobis alienum, quia Adam non ut privatus homo, sed ut caput totius humani generis peccavit; atque ut natura humana per ipsum communicata fit propria cuique personæ ex ipso genitæ, sic et naturæ corruptio per propagationem communicatur. Ac proinde quemadmodum tribus Levitica inclusa lumbis Abrahæ decimas obtulisse Melchisedecho dicitur (Hebr. 7, 9), ita et nos, qui in lumbis Adæ peccantis delituimus, in et cum ipso non modo corrupti, sed et rei iræ Dei facti sumus. Die weitern Entwicklungen c. 5. — Nach *Heidegger* X, 44 ff. sind sowohl die potentiæ naturales (superiores: mens et voluntas; inferiores: sensitiva et vegetativa) als die qualitates der Corruption unterworfen; ebenso ist das Gewissen ein irrendes geworden, und endlich sind auch die körperlichen Organe vom Verderben angesteckt (Matth. 5, 29. 30). Ueber das Wesen der Erbsünde c. 50: Neque peccatum originale merus reatus peccati alieni, neque concupiscentia sola proprie, neque nuda justitiæ carentia est. Sed *late* acceptum peccati alieni imputatione, et labe omnibus facultatibus inhærente, easque tum a bono avertente, tum ad malum convertente, quam utramque distinctus reatus sequitur; *stricte* vero pro solo eo, quod nascentibus seu orientibus inest, labe ea facultatibus insita, quam etiam proprius reatus sequitur, constat. Cum enim peccatum pertineat ad facultates hominis, ab iis non est discedendum. Itaque cum peccatum originis non pertineat ad opera, quæ a facultatibus illis procedunt, neque est in ipsis illis, ceu spiritualis quædam lepra hæreat. Vgl. die übrigen reformirten Dogmatiker bei *Schweizer* S. 54 ff.

[5]) Man unterschied peccatum originale (habituale) und actuale; und die actuellen Sünden selbst finden wir wieder eingetheilt in voluntaria et involuntaria, in peccata commissionis et omissionis, in peccata interiora et exteriora, oder peccata cordis, oris et operis u. s. w. In der Definition der Sünde selbst kamen die Meisten darin überein, sie als illegalitas seu difformitas a lege divina zu bezeichnen. Vgl. *Gerh.* loc. T. V ab init., *Heidegger* c. 52 sqq., und die weitern Stellen bei *de Wette* a. a. O.

[6]) Die schon frühzeitig gehegten Ansichten *Calixts* selbst finden sich zusammengestellt in der Dissert. de peccato (vom Jahr 1614); s. *G. Calixti* de præcipuis christianæ religionis capitibus disputationes XV, ed. a *F. U. Calixto,* Helmst. 1658. 4. Disput. V. Er bestreitet den Traducianismus (siehe oben Note 2) und folgert daraus Thes. 33: Quare peccatum originis in nobis non est ipsa culpa a parentibus commissa, et quia culpa non est, nec est reatus, quum aperte quoque scriptum sit (Ezech. 18, 20): Filius non portabit iniquitatem patris, si videlicet

ipse eam non adprobet aut imitetur. Thes. 56: Vera et sincera est sententia, quam proposuimus, quod scilicet peccatum originis non sit ipsa culpa Adæ, nec sit reatus consequens culpam, verum pravitas naturæ, non tamen sine relatione ad primam culpam, cujus est tamquam effectus immediate consequens.... Hæret itaque in nobis aliquid, et peccatum originale dicitur, quod non est ipsa illa prima Adæ prævaricatio, sed aliquid aliud ab ipsa manans. Thes. 57: Optime autem cognoscitur ex opposita integritate, quæ sicuti in intellectu erat cognitio, in voluntate amor et pronitas ad benefaciendum, in adpetitu obsequium et concordia cum superioribus facultatibus, ita pravitas hæc in intellectu est ignorantia, in voluntate pronitas ad malefaciendum, in adpetitu rebellio. Thes. 58: Et sicuti in integritate sive ad imaginem Dei conditus erat homo, ita nunc in pravitate sive ad imaginem Adæ gignitur. Thes. 59: Et sicuti homo si non peccasset, integritas naturam humanam semper et inseparabiliter consequuta fuisset et una cum illa ad posteros propagata, ita, postquam homo peccavit, pravitas eam concomitatur et propagatur. Thes. 60: Et sicuti integritas fuisset tamquam actus primus, actus autem secundus ex illo primo natus studium et exercitium integritatis, ita nunc pravitas ista connata est actus primus, actus autem secundus est pravitas pravum actum producens. Thes. 93 (gegen Flacius): Pejor autem hæresis quam Manichæorum, adserere, substantiam humanam esse peccatum, et hanc nihilominus a Deo propagari et conservari. Ita enim peccatum a Deo propagabitur et conservabitur, et Deus O. M. auctor peccati constituetur. Thes. 88 und a. a. O. erklärt Calixt (wie *Strigel*) die Erbsünde für ein accidens. — *Lakermann* (1644—1646 in Königsberg), ein Schüler G. Calixts, hatte in einer These behauptet, quod gratia Dei ita offertur, ut, ea oblata, in hominis potestate sit, per illam ea, quæ ad conversionem et salutem necessaria sint, præstare; in einer andern: Omnes, si velint, possunt se convertere; ferner: Solum peccatum originale post lapsum adæquata causa damnationis esse non potest. Darin sah der Prof. *Mislenta* grobe und gefährliche Irrthümer. Dies führte zu einem allgemeinen Kampf, in welchem Calixt und sein College *Conr. Hornejus* selbst auftraten. 1655 erschien durch *Calovs* Betrieb der gegen sie gerichtete Consensus repetitus fidei veræ Lutheranæ, in welchem, die Erbsünde betreffend, die lutherische Ansicht in ihrer ganzen Strenge herausgehoben ward. So namentlich Punct. 23—29 (bei *Henke* p. 18 sqq.). Vgl. die Stellen bei *Neudecker* (Fortsetzung von *Münscher, von Cölln*), S. 440. Ueber das Ganze siehe *Planck*, Gesch. der protestant. Theologie S. 107 ff. *Schmid* S. 185. *Gass* S. 68 ff.

[7]) Wie *Luther,* so wurde *Spener* durch das *Leben* auf seine Lehre von der Sünde geführt: daher sie bei ihm immer in der innigsten Verbindung mit der *Busse* steht. Er lässt den Begriff der Sünde nicht erst kalt werden, sondern schmiedet so zu sagen das im Glühofen der innern Erfahrungen erhitzte Eisen, weil es warm ist. Vgl. die theolog. Bedenken (von *Hennicke*) S. 33 ff. Auch in der ersten Schrift, mit welcher Sp. in Sachsen öffentlich hervortrat, «Natur und Gnade» (1687), hatte er keineswegs den Zweck, diesen Gegensatz theoretisch aufzu-

fassen und wissenschaftlich durchzuführen, sondern hielt sich auf dem praktischen Gebiete, und nahm den Gegensatz überhaupt nicht in seiner schneidenden Schärfe. Vgl. *Hossbach* I, S. 257.

[8]) Sowohl der Pietismus, als der Jansenismus sind Beweise, dass die scheinbare Beschränkung der sittlichen Kraft, wie sie im Augustinismus liegt, doch eine tiefer gehende sittliche Wirkung hat, als das pelagianische System, so dass der Vorwurf, als untergrabe ersterer die Sittlichkeit und lähme den Willen, wenigstens nicht in der Allgemeinheit aufgestellt werden darf, in der man es gewöhnlich thut. Es gilt hier der Wahlspruch des Jansenismus: Dei servitus, vera libertas.

[9]) Vgl. die lettres provinciales. *Reuchlin,* Port-Royal S. 33 ff. 631 ff.

b. *Heilslehre.*

§. 249.

Freiheit und Gnade — Prädestination. (Nach den verschiedenen Confessionen.)

Dass die Seligkeit des Menschen von Gottes gnädigem Rathschluss abhange, blieb, in dieser Allgemeinheit gefasst, auch mitten unter den Glaubenskämpfen der gemeinsame Glaube aller Christen [1]). Die Ansichten gingen blos in der Bestimmung der Frage auseinander, ob dieser Rathschluss ein unbedingter oder ein durch das Verhalten des Menschen bedingter, ob er ein allgemeiner oder ein particulärer sei? Je strenger nun die Lehre von der Erbsünde und dem sittlichen Unvermögen des Menschen gefasst wurde, desto fester musste an dem unbedingten Rathschluss gehalten werden, weshalb sich (nach dem Obigen) nicht zu verwundern ist, wenn die römisch-katholische Kirche [2]), die Arminianer [3]) und vollends die Socinianer [4]) ein mehr oder weniger pelagianisirendes Abfinden mit der menschlichen Freiheit versuchten, während wir die Lutheraner und Reformirten mit ihrer Verneinung des freien Willens und aller Mitwirkung des Menschen auf der Seite Augustins finden [5]). Gleichwohl zeigt sich hier die auffallende Erscheinung, dass die lutherischen Symbole die strenge

Consequenz Augustins vermeiden und sich zu einem bedingten Rathschlusse bekennen [6]), wogegen die streng reformirte Ansicht nicht nur diese nothwendige Consequenz eintreten lässt [7]), sondern sogar den einmal gewonnenen Prädestinationsbegriff über die Prämissen hinausverlegt und auch den Sündenfall selbst (supralapsarisch) von Gottes Vorherbestimmung abhängig macht [8]), eine Ansicht, die jedoch nicht allgemeinen Beifall fand, und über welche sogar am Ende die entgegengesetzte infralapsarische Meinung die Oberhand erhielt [9]). Rücksichtlich der Allgemeinheit der den Menschen anerbotenen Gnade bekennen sich alle Confessionen, ausser den Reformirten, zum Universalismus [10]), und auch letztere gehen in ihrem Particularismus nicht alle gleich weit [11]), ja einige unter ihnen stehen selbst wieder auf universalistischem Standpunkte.

[1]) Vgl. die Stellen bei *Winer* S. 80. 81.

[2]) Conc. Trid. sess. VI, can. 4: Si quis dixerit, liberum arbitrium a Deo motum et excitatum nihil cooperari assentiendo Deo excitanti atque vocanti, quo ad obtinendam justificationis gratiam se disponat ac præparet, neque posse dissentire, si velit, sed velut inanime quoddam nihil omnino agere, mereque passive se habere: anathema sit. Can. 17: Si quis justificationis gratiam nonnisi prædestinatis ad vitam contingere dixerit, reliquos vero omnes, qui vocantur, vocari quidem, sed gratiam non accipere, utpote divina potestate prædestinatos ad malum: anathema sit. Die kathol. Symbole lassen zwar im strengsten Gegensatz gegen die Pelagianer *Gott* das Werk der Bekehrung ohne Zuthun des Menschen beginnen (sess. VI, can. 3), aber *dann* muss auch der freie Wille hinzutreten und der Mensch zur Besserung mitwirken. Vgl. die weitern Stellen bei *Winer* S. 84. — *Bellarmin,* de gratia et lib. arb. stellt sogleich (gegen die Pelagianer u. s. w.) den Satz in den Vordergrund: Auxilium gratiæ Dei non ita offertur omnibus hominibus, ut Deus expectet homines, qui illud desiderent vel postulent, sed prævenit omnia desideria et omnem invocationem. Hieran schliesst sich c. 2: Auxilium gratiæ Dei non æqualiter omnibus adest. So weit harmonirt er mit den Protestanten. Ja er fügt noch c. 3 hinzu: Nulla esset in Deo iniquitas, si non solum aliquibus, sed etiam omnibus hominibus auxilium sufficiens ad salutem negaret. Gleichwohl hält er c. 4 (mit Augustin) die praktische Cautel fest, man müsse an keines Heil zum voraus verzweifeln, sondern fortwährend ermahnen u. s. w. Diese praktische Cautel schlägt ihm aber schon c. 5 in die dogmatische Theorie um:

Auxilium sufficiens ad salutem pro loco et tempore, mediate vel immediate omnibus datur (was in den folgenden Capiteln weiter beschränkt und erörtert wird). Und so sucht er denn weiterhin (im 2. u. 3. B.) den freien Willen zu retten. Ihm ist der freie Wille nicht der Zustand des Freien, sondern die Fähigkeit zu wählen und sich zu entschliessen. Er ist ihm weder actus noch habitus, sondern potentia, und zwar eine potentia activa. Ueber das Zusammenwirken mit der Gnade IV, c. 15: ....Hinc sequitur, ut neque Deus determinet sive necessitet voluntatem, neque voluntas Deum. Nam et uterque concursum suum libere adhibet, et si alter nolit concurrere, opus non fiet. Simile est, cum duo ferunt ingentem lapidem, quem unus ferre non posset; neuter enim alteri vires addit aut eum impellit, et utrique liberum est onus relinquere. Quamquam Deus, nisi extraordinarie miraculum operari velit, semper concurrit, quando voluntas nostra concurrit, quoniam ad hoc se libere quodam modo obligavit, quando liberam voluntatem creavit. Ex quo etiam sequitur, ut, licet in eodem prorsus momento temporis et naturæ Deus et voluntas operari incipiant, tamen Deus operetur, quia voluntas operatur, non contra. Et hoc est, quod aliqui dicunt, voluntatem prius natura operari quam Deum, non prioritate instantis *in* quo, sed *a* quo. — *Ueber die Prädestination* ebend. p. 657: Deus ab æterno determinavit omnes effectus, sed non ante prævisionem determinationis causarum secundarum, præsertim contingentium et liberarum, et rursus determinavit omnes effectus, sed non eodem modo: alios enim determinavit futuros se operante vel cooperante, alios se permittente vel non impediente etc. Ibid. p. 659: Deus, qui perfecte cognoscit omnes propensiones et totum ingenium animi nostri, et rursum non ignorat omnia, quæ illi possunt occurrere in singulis deliberationibus, et denique perspectum habet, quid magis congruum et aptum sit, ut moveat talem animum tali propensione et ingenio præditum, infallibiliter colligit, quam in partem animus sit inclinaturus.

[3]) «*Die Arminianer denken sich eine stete Cooperation des von der Gnade geweckten menschlichen Willens mit der göttlichen Gnade; die Einwirkung der letztern erscheint ihnen aber keineswegs blos als eine moralische: es ist die mit dem göttlichen Worte verbundene Kraft des heiligen Geistes* (Conf. Remonstr. 17, 2. 5), *welche auf das Gemüth influirt, dem Wesen nach also etwas Uebernatürliches, obschon der Wirkungs*a r t *nach analog der natürlichen Kraft aller Wahrheit.*» *Winer* S. 86, und die dort angeführten Stellen aus der Conf. und Apol. Conf. Remonstr. *Episcopii* institutt. V, 5 sqq. *Limborch,* theol. christ. lib. IV ab init. Cap. 12, §. 15: Concludimus itaque, quod gratia divina, per Evangelium nobis revelata, sit principium, progressus et complementum omnis salutaris boni, sine cujus cooperatione nullum salutare bonum ne cogitare quidem, multo minus perficere possimus. Cap. 14, §. 21: ....Gratia Dei primaria est fidei causa, sine qua non posset homo recte libero arbitrio uti. Perinde est, ac si duobus captivis carceri inclusis et vinculis et compedibus arcte constrictis quidam superveniat, qui carcerem aperiat, vincula demat et egrediendi facultatem largiatur, quin et manu apprehensa eos suaviter trahat et hortetur ut exeant, unus

autem occasione hac commoda utatur libertatemque oblatam apprehendat et e carcere egrediatur, alter vero beneficium istud liberationis contemnat et in carcere manere velit: nemo dicet illum libertatis suæ esse causam, non vero eum qui carcerem aperuit, eo quod aperto carcere, perinde uti alter, non egredi et in captivitate remanere potuit. Dices: Ergo liberum arbitrium *cooperatur* cum gratia? Resp.: Fatemur, alias nulla obedientia aut inobedientia hominis locum habet. Dices: An cooperatio liberi arbitrii non est bonum salutare? Resp.: Omnino. Dices: Ergo gratia non est primaria causa salutis? Resp.: Non est *solitaria*, sed tamen *primaria;* ipsa enim liberi arbitrii cooperatio est a gratia tamquam primaria causa: nisi enim a præveniente gratia liberum arbitrium excitatum esset, gratiæ cooperari non posset. Dices: Qui potestatem habet credendi, non salvatur, sed qui actu credit: cum itaque prius tantum sit a Deo, posterius a nobis, sequitur, nos nostri salvatores esse. Respondeo 1: Quoniam sine potestate credendi actu credere non possumus, sequitur eum, qui credendi potestatem largitus est, etiam actus fidei primariam esse causam. Unde et in Scriptura uni gratiæ plerumque fides et conversio nostra adscribi solet: quia... solenne est, opera magna et eximia adscribi causæ principali, minus principalium nulla sæpe mentione facta. Quod et hic usu venit, ut homo semper beneficii divini memor agnosceret se nullas ex seipso ad tantum bonum consequendum vires habere. Non tantum enim quod possimus velle, sed et quod actu velimus, gratiæ debetur, quæ nos prævenit, excitat et impellit ad volendum et agendum, ita tamen, ut possimus non velle. 2: Certo sensu concedi potest, hominem sui ipsius servatorem esse, Scriptura ipsa ab ejusmodi loquendi ratione non abhorrente Phil. 2, 12.

[4]) Vorgänger dieser Richtung waren *Seb. Franck*, *Servet* u. a.; s. *Schenkel* II, S. 96 ff. Am meisten pelagianisch ausgeprägt ist der Lehrbegriff der Socinianer. Cat. Racov. qu. 422: Estne liberum arbitrium situm in nostra potestate, ut Deo obtemperemus? Prorsus. Etenim certum est, primum hominem ita a Deo conditum fuisse, ut libero arbitrio præditus esset. Nec vero ulla causa subest, cur Deus post ejus lapsum illum eo privaret. Und die weitern Stellen bei *Winer*. *Faust. Socin*, prælect. theol. c. 5, und de libero hom. arbitrio deque æterna Dei prædestinatione, scriptum J. J. Grynæo oblatum (Opp. I, p. 780. 781). *Joh. Crellii* ethica christ. (bibl. fratr. Pol.) p. 262. Die Gnade besteht den Socinianern, wie den Pelagianern, mehr in äussern Veranstaltungen Gottes, doch schliessen sie auch die innern Wirkungen auf das Gemüth nicht aus. Cat. Racov. qu. 428—430: Auxilium divinum duplex est: interius et exterius. (Exterius aux. div.) sunt promissa et minæ, quorum tamen promissa vim habent longe majorem. Unde etiam, quod sint sub novo fœdere longe præstantiora promissa, quam sub vetere fuerint, facilius est sub novo, quam sub vetere fœdere voluntatem Dei facere. (Interius aux. div.) est id, cum Deus in cordibus eorum, qui ipsi obediunt, quod promisit (vitam æternam) obsignat. Pag. 251 (der spätern Revision): Spir. S. ejusmodi Dei afflatus est, quo animi nostri vel uberiore rerum divinarum notitia vel spe vitæ æternæ certiore at-

que adeo gaudio ac gustu quodam futuræ felicitatis aut singulari ardore complentur. Siehe die weitern Stellen bei *Winer*. Die Nachhülfe der Gnade erscheint dem Socin schon darum nothwendig, weil in den meisten Menschen (zwar nicht Adams wegen, aber wegen des öftern Sündigens) der Wille geschwächt ist; vgl. oben. Die Prädestinationslehre wird verworfen als der Ruin aller wahren Religion; vgl. præl. c. 6 sqq.

[5]) Schon auf der Leipziger Disputation verglich *Luther* den Menschen mit einer Säge, die sich in der Hand des Werkmeisters leidend verhalte; s. *Möhler,* Symb. S. 106. Vgl. Comment. in Genes. c. 19: In spiritualibus et divinis rebus, quæ ad animæ salutem spectant, homo est instar statuæ salis, in quam uxor Patriarchæ Loth est conversa; imo est similis trunco et lapidi, statuæ vita carenti, quæ neque oculorum, oris aut ullorum sensuum cordisque usum habet. Besonders stark sprach er sich in der Schrift de servo arbitrio (gegen Erasmus) aus, worin ihm unter anderm die vielfachen Aufforderungen Gottes an die Menschen zur Haltung seiner Gebote nur als Ironie erscheinen, wie der Vater zu seinem kleinen Kinde spreche: «Komm doch», ob er gleich weiss, dass es nicht kommen kann (s. *Galle,* Melanchthon S. 270 Anm.; *Schenkel* II, S. 81 ff. — Verwechslung der Willensfreiheit mit der Allmacht). — Auch *Melanchthon* urtheilte in der ersten Ausgabe der loci viel schärfer, als später, vgl. *Galle* S. 247—326. — Demgemäss lehrt die Conf. Aug. 18: De libero arbitrio docent, quod humana voluntas habeat aliquam libertatem ad efficiendam civilem justitiam et deligendas res rationi subjectas. Sed non habet vim sine Spiritu Sancto efficiendæ justitiæ Dei seu justitiæ spiritualis, quia animalis homo non percipit ea, quæ sunt Spiritus Dei (1 Cor. 2, 14), sed hæc fit in cordibus, cum per verbum Spir. S. concipitur. — Aehnlich, nach *Calvins* Vorgange (*Schenkel* II, S. 106 ff.) die reformirten Symbole, Conf. Helv. I. art. 9. II. 9: Proinde nullum est ad bonum homini arbitrium liberum, nondum renato, vires nullæ ad perficiendum bonum etc. (vgl. die übrigen Symbole bei *Winer* S. 81. 82). — Die veränderte Gesinnung *Melanchthons* erzeugte den *synergistischen* Streit, worüber *Planck* IV, S. 584 ff. *Galle* S. 336 ff. In der 1559 zu Jena erschienenen Confutationsschrift heisst es unter anderm f. 36 b (bei *Planck* S. 598): Fugiamus ac detestemur dogma eorum, qui argute philosophantur, mentem et voluntatem hominis in conversione seu renovatione esse σύνεργον seu causam concurrentem, cum et Deo debitum honorem eripiat, et suos defensores, ut Augustinus inquit, magis præcipitet ac temeraria confidentia labefactet, quam stabiliat. Und so lehrt auch endlich die Concordienformel p. 662: Antequam homo per Spir. S. illuminatur, convertitur, regeneratur et trahitur, ex sese et propriis naturalibus suis viribus in rebus spiritualibus et ad conversionem aut regenerationem suam nihil inchoare, operari aut cooperari potest, nec plus quam lapis, truncus aut limus.

[6]) Die Form. Conc. p. 617 — 619 hilft sich durch den Unterschied von prædestinatio et præscientia: Præscientia enim Dei nihil aliud est, quam quod Deus omnia noverit, antequam fiant..... Hæc præscientia Dei simul ad bonos et malos pertinet, sed interim non est causa mali, neque est causa peccati, quæ hominem ad scelus impellat.... Neque

hæc Dei præscientia causa est, quod homines pereant; hoc enim sibi ipsis imputare debent. Sed præscientia Dei disponit malum, et metas illi constituit, quousque progredi et quamdiu durare debeat, idque eo dirigit, ut, licet per se malum sit, nihilominus electis Dei ad salutem cedat... Prædestinatio vero seu æterna Dei electio tantum ad bonos et dilectos filios Dei pertinet, et hæc est causa ipsorum salutis. Etenim eorum salutem procurat et ea, quæ ad ipsam pertinent, disponit. Super hanc Dei prædestinationem salus nostra ita fundata est, ut inferorum portæ eam evertere nequeant. Hæc Dei prædestinatio non in arcano Dei consilio est scrutanda, sed in verbo Dei, in quo revelatur, quærenda est. — Zu diesen Bestimmungen war die Concordienformel durch die Streitigkeiten mit den Reformirten gelangt. Anlass dazu gab zunächst der Streit der beiden Strassburger Theologen *Joh. Marbach* und *Hieronymus Zanchius,* wovon der erstere lutherisch, der letztere calvinisch gesinnt war; s. *Planck* VI, S. 809.

[7]) Von den vorcalvinischen Bekenntnissschriften sagt die erste Basler Art. 1: «Dannenher bekennend wir, dass Gott vor und ee die welt erschaffen, alle die erwölt habe, die er mit dem erb ewiger Seligkeit begaben will.» Doch merkwürdig findet sich diese Bestimmung nicht in Verbindung mit der Lehre von der Erbsünde, sondern sie steht gleich vorn beim Artikel von Gott. Dasselbe ist der Fall bei *Zwingli.* Auch er erklärt sich ganz bestimmt für die Prädestination, ad Carolum Imp. Fidei ratio (Opp. IV, p. 6 sq.): Constat autem et firma manet Dei electio: quos enim ille elegit ante mundi constitutionem, sic elegit, ut per filium suum sibi cooptaret; ut enim benignus et misericors, ita sanctus et justus est etc. Im Zusammenhang entwickelt Z. seine Ansichten hierüber in der Schrift de prov. Dei (Opp. IV, p. 79 sqq.). Nach ihm ist auch die Sünde Adams schon mit prädestinirt, aber ebenso die Erlösung. Vgl. p. 109 sqq. Pag. 113: Est electio libera divinæ voluntatis de beandis constitutio... Quemadmodum legislatoribus ac principibus integrum est constituere ex æqui bonique ratione, sic divinæ majestati integrum est ex natura sua, quæ ipsa bonitas est, constituere. Pag. 115: In destinandis ad salutem hominibus voluntas divina prima vis est: ancillantur autem sapientia, bonitas, justitia et ceteræ dotes, quo fit, ut voluntati referatur, non sapientiæ..., non justitiæ, non liberalitatis divinæ. ...Est igitur electio libera, sed non cæca, divinæ voluntatis, sed non solius quantumvis præcipuæ causæ, constitutio cum majestate et auctoritate, de beandis, non de damnandis. Pag. 140: Stat electio Dei firma et immota, etiamsi per filium suum præcepit, electos ad se transferre. .... Firma manet electio, etiamsi electus in tam immania scelera prolabatur, qualia impii et repudiati designant... Testes sunt David, Paulus, Magdalena, latro, alii. — Gegen die praktische Consequenz, der Erwählte könne also sündigen, wie er wolle, es schade ihm nicht, hat Z. die Antwort (ib.): Qui sic loquuntur, testimonium dant, aut se electos non esse, aut fidem ac Dei cognitionem nondum habere..... Omnia cooperantur electis ad bonum; omnia quoque circum illos divina providentia fiunt, neque quicquam tam frivolum fit, quod in Dei ordinatione ac opere frivolum sit. Pag. 143: Hoc omnino irrefragabile est,

aut providentiam omnia curare, nuspiam cessare aut torpere, aut omnino nullam esse. Vgl. das Weitere bei *Hahn,* in den Stud. und Krit. 1837, H. 4, S. 765 ff., und dagegen *J. J. Herzog,* ebend. 1839, H. 4, S. 778 ff. *Schweizer* II, S. 192 ff. *Schenkel* II, S. 386 ff. Aus der Vergleichung der Prädestinationslehre Zwingli's mit seinen anderweitigen (vom strengen Augustinismus abweichenden) Ansichten von der Erbsünde und der Seligkeit der Heiden geht mindestens so viel hervor, dass bei Zwingli die Prädestinationslehre mehr an dessen *Theologie,* als an seine *Anthropologie* geknüpft war, mithin allerdings mehr einen speculativen, als einen ethischen Hintergrund hatte, ohne dass dies jedoch den Vorwurf des Pantheismus im geringsten nach sich zöge. — Schon in näherm Zusammenhange mit der Erbsündenlehre steht die Lehre von der Gnadenwahl bei *Calvin,* instit. III, c. 21—24. So c. 23: Iterum quæro, unde factum est, *ut tot gentes una cum liberis eorum infantibus æternæ morti involveret lapsus Adæ* absque remedio, nisi quia Deo ita visum est? Hic obmutescere oportet tam dicaces alioqui linguas. Decretum quidem *horribile* fateor; inficiari tamen nemo poterit, quin præsciverit Deus, quem exitum esset habiturus homo, antequam ipsum conderet, et ideo præsciverit, quia decreto suo sic ordinarat. Vgl. die weitern Stellen. Ebenso nimmt in der zweiten helvetischen Confession der Artikel 10 de præd. seine Stellung ein hinter den Artikeln 8 de lapsu hom., und 9 de libero arbitr.; und so Conf. Gall. art. 12. Belg. art. 16. Canon. Dordr. I, 1 u. s. w. (bei *Winer* und Note 11).

[8] Inst. III, c. 23: Quum ergo in sua corruptione pereunt, nihil aliud quam pœnas luunt ejusdem calamitatis, *in quam ipsius prædestinatione lapsus est Adam* ac posteros suos præcipites secum traxit. Hier ist der Punkt, wo *Calvin* (und auch sein Schüler *Beza*) *) über Augustin hinausgeht, der den Fall Adams nicht *mit* in die Prädestination involvirt. Bei Calvin hängt die Prädestination *sowohl* an den ethisch-anthropologischen, *als* an den theologisch-speculativen Prämissen, sie ist praktisch und theoretisch zugleich. Die Benennung *Supralapsarier* bildete sich freilich erst später auf der Dordrechter Synode. Namentlich waren die Gomaristen dem supralapsarischen System zugethan **). «*Mag man sich auch in Dordrecht gescheut haben, für den Supralapsa-*

---

*) Inwiefern auch Luther dahin neigte? s. *Baur* (gegen *Möhler*) S. 38.

**) Den Gegensatz beider Systeme bezeichnet *Episcop.* instit. V, 5 dahin: Duplex est eorum sententia, qui absolutam hujusmodi prædestinationis gratiam asserunt. Una est eorum, qui statuunt, decretum prædestinationis absolute a Deo ab æterno factum esse ante omnem hominis aut condendi aut conditi aut lapsi (nedum resipiscentis et credentis) considerationem vel prævisionem. Hi *Supralapsarii* vocantur. Altera est eorum, qui prædestinationis istius objectum statuunt homines definite præscitos, creatos ac lapsos. *Definite,* inquam, præscitos etc., ut a prima sententia distinguatur, quæ statuit, objectum prædestinationis homines indefinite præscitos, seu (ut D. Gomarus loquitur) creabiles, labiles, reparabiles, salvabiles, hoc est, qui creari ac prædestinari poterant. Et hi *Sublapsarii* [Infralapsarii] vocantur. . . . Discrepat posterior sententia a priore in eo tantum, quod prior prædestinationem præordinet lapsui, posterior eam lapsui subordinet. Illa præordinat eam lapsui, ne Deum insipientem faciat; hæc subordinat, ne Deum injustum faciat, i. e. lapsus auctorem. Vgl. *Limb.* theol. christ. IV, 2.

rismus aufzutreten, jedenfalls ist er die innere Orthodoxie.» *Schweizer* II, S. 124.

[9]) So die Prediger zu Delft, vgl. *Schröckh* V, S. 224. Selbst die Bestimmungen der Dordrechter Synode begnügten sich mit dem infralapsarischen System. Wenigstens findet sich die Meinung der Supralapsarier nicht bestimmt ausgesprochen. Auch die Form. Cons. art. 5 redet nur von einer Zulassung des Falles Adams (permittere).

[10]) Ueber den nothwendigen Zusammenhang des Universalismus mit der bedingten, und des Particularismus mit der unbedingten Gnadenwahl s. *Planck* a. a. O. So lehrt die Form. Conc. p. 618: Christus vero omnes peccatores ad se vocat et promittit illis levationem, et serio vult, ut omnes homines ad se veniant et sibi consuli et subveniri sinant. Pag. 619: Quod vero scriptum est, multos quidem vocatos, paucos vero electos esse, non ita accipiendum est, quasi Deus nolit, ut omnes salventur, sed damnationis impiorum causa est, quod verbum Dei aut prorsus non audiant, sed contumaciter contemnant, aures obdurent et cor indurent et hoc modo Spiritui Sancto viam ordinariam præcludant, ut opus suum in his efficere nequeat, aut certe quod verbum auditum flocci pendant atque abjiciant. Quod igitur pereunt, neque Deus, neque ipsius electio, sed malitia eorum in culpa est. — Ebenso lehren die Remonstranten art. 2: Jesum Christum, mundi servatorem, pro omnibus et singulis mortuum esse, atque ita quidem, ut omnibus per mortem Christi reconciliationem et peccatorum remissionem impetraverit, ea tamen conditione, ut nemo illa remissione peccatorum re ipsa fruatur præter hominem fidelem, et hoc quoque secundum evangelium. S. die weitern Stellen bei *Winer* S. 92.

[11]) So lässt die 1. Basler Conf. (vgl. Note 7) stillschweigend den Fall offen, dass Gott auch könnte Alle, oder wenigstens alle Gläubigen, erwählt haben. Auch die Helvetica drückt sich besonnen aus, c. 10: Deus ab æterno prædestinavit vel elegit libere et mera sua gratia, nullo hominis respectu, sanctos, quos vult salvos facere in Christo.... Et quamvis Deus norit, qui sint sui, et alicubi mentio fiat paucitatis electorum, *bene sperandum est tamen de omnibus, neque temere reprobis quisquam est adnumerandus.* Vgl. Conf. Angl. art. 17. Scot. art. 8. Auch im Heidelb. Katech. Fr. 20 wird die Prädestination vom *Glauben* abhängig gemacht. Ob Fr. 37 von einem allgemeinen Verdienst Jesu die Rede sei? darüber waren die Meinungen der spätern Reformirten selbst getheilt; s. *Beckhaus* a. a. O. S. 70. 71. Sehr naiv die Conf. March. art. 14 (nach vorangegangener Affirmation): ....«Nicht dass Gott ein Ursach sei des Menschen Verderbens, nicht dass er Lust habe an der Sünder Tod, nicht dass er ein Stifter und Antreiber der Sünde sei, *nicht dass er nicht Alle wolle selig haben,* denn das Widerspiel durchaus in der h. Schrift zu finden ist; sondern dass die Ursach der Sünde und des Verderbens allein bei dem Satan und in den Gottlosen zu suchen, welche wegen ihres Unglaubens und Ungehorsams von Gott zur Verdammniss verstossen. Item, *dass an Niemandes Seligkeit zu zweifeln, so lange die Mittel der Seligkeit gebraucht werden,* weil allen Menschen unwissend, zu welcher Zeit Gott die Seinen kräftiglich berufe, wer

künftig glauben werde, oder nicht, weil Gott an keine Zeit gebunden und alles nach seinem Wohlgefallen verrichtet. Hierentgegen verwerfen Sr. Churf. Gn. alle und jede zum Theil gotteslästerliche, zum Theil gefährliche Opiniones und Reden, als dass man in den Himmel hinauf mit der Vernunft klettern und allda in einem sonderlichen Register oder in Gottes geheimer Kanzlei und Rathstuben erforschen müsse, wer da zum ewigen Leben versehen sei oder nicht, da doch Gott das Buch des Lebens versiegelt hat, dass ihm wohl keine Creatur hineingucken wird.» Gleichwohl verwirft die Conf. ausdrücklich die Ansicht, dass Gott propter fidem provisam die electos erwählt habe, welche Ansicht geradezu als pelagianisch bezeichnet wird. — Am meisten particularistisch lauten dagegen ausser Conf. Gall. art. 12, Belg. art. 6 (bei *Winer* S. 88) die Bestimmungen der Dordr. Synode (bei *Winer* S. 89) und der Form. Cons. art. 4: Deus ante jacta mundi fundamenta in Christo fecit propositum seculorum (Eph. 3, 11), in quo ex mero voluntatis suæ beneplacito sine ulla meriti, operum vel fidei prævisione ad laudem gloriosæ gratiæ suæ elegit *certum ac definitum* in eadem corruptionis massa et communi sanguine jacentium adeoque peccato corruptorum *numerum*, in tempore per Christum sponsorem et mediatorem unicum ad salutem perducendum etc.

Mit diesen Vorstellungen hingen auch die über Unwiderstehlichkeit der Gnade und Verlierbarkeit derselben zusammen. Nach der Lehre der Reformirten wirkt die Gnade unwiderstehlich, und kann auch, einmal erlangt, nicht mehr verloren werden. *Calvin*, inst. III, 2. 12. Canon. Dord. V, 3. Das Gegentheil lehren die Lutheraner Confess. Aug. 12 (p. 13 zunächst gegen die Wiedertäufer), Form. Conc. p. 705, sowie die arminianischen und socinianischen Symbole (bei *Winer* S. 112). — Ueber die Tugenden und die Seligkeit der Heiden dachten die Anhänger des augustinischen Systems wie Augustin selbst. Um so mehr musste Zwingli's Aeusserung auffallen in christian. fid. brevis et clara expositio §. 10.

§. 250.

Streitigkeiten über die Prædestination innerhalb der Confessionen.

Gegen Calvins Lehre hatten sich schon zu seinen Lebzeiten in Genf selbst *Sebastian Castellio* und *Hieronymus Bolsec* erhoben, deren Stimme aber nicht durchdrang [1]). Die mildere Lehre des *Arminius* und seiner Anhänger behielt in der reformirten Kirche fortwährend ihre stillen Gönner, und auf der Akademie zu Saumur erklärte sich *Moses Amyraldus*, der Schüler Camerons, mit offener Stimme für den sogenannten Universalismus hypotheticus [2]), worin ihm manche angesehene Lehrer Frankreichs beifielen. — Weiter, als die lutherische

Dogmatik es gestattete, dehnte den Universalismus der von den Reformirten zu den Lutheranern übergetretene *Samuel Huber* aus, der deshalb auch von beiden Parteien verfolgt wurde [3]). — In der katholischen Kirche aber suchte der strengere Augustinismus zu verschiedenen Malen wieder zu seinem alten Ansehen zu gelangen. Die Streitigkeiten auf der Universität zu Löwen [4]) und der Versuch des *Ludwig Molina,* die Prädestinationslehre mit der Lehre vom freien Willen zu vereinigen [5]), rief die päpstlichen Congregationen de auxiliis (gratiæ divinæ) hervor, die aber zu keinem förderlichen Resultat führten [6]); bis denn in dem Jansenismus eine bleibende Opposition gegen die pelagianisirende Auffassung sich hervorthat, welche auch in der Prädestination sich streng an ihren Meister anschloss [7]).

[1]) Bald nach seiner Entfernung aus Genf und Uebersiedelung nach Basel (1544) gab *Castellio* eine Erklärung des 9. Cap. an die Römer heraus, worin er die calvinische Lehre heftig angriff. In einer zu Paris erschienenen anonymen Schrift: «Auszüge aus den lateinischen u. französischen Schriften Calvins» ward die Lehre von der Gnadenwahl «*durch den beissendsten Witz und die schärfste Dialektik, wie es ein Voltaire gethan hätte, mit Füssen getreten.*» *Henry,* Leben Calvins I, S. 389. Nach seinem Tode erschienen: *Sebast. Castellionis* dialogi IV de prædestinatione, de electione, de libero arbitrio, de fide, Aresdorffii (Basil.) 1578. 12. *) Ueber *Bolsecs* Polemik s. *Bretschneider,* im Ref.-Almanach 1821, S. 117. *Henry* III, S. 48 ff. *Schenkel* II, S. 174. 175.

[2]) Ueber seine Person s. *Bayle,* dict. unter: Amyraut; *Jablonski,* institutt. hist. chr. recent. p. 313; *Schröckh,* KG. n. der Ref. VIII, S. 660 ff. Gegen seine Behauptungen, sowie gegen die des *Ludwig Capellus* und *Josua de la Place,* waren die strengen Bestimmungen der Form. Cons. gerichtet, s. oben §. 249, Note 11. Amyrauts Ansichten finden sich entwickelt in dem Traité de la prédestination, Saumur 1634. 12. vgl. z. B. p. 89: Si vous considerés le soin que Dieu a eu de procurer le salut au genre humain par l'envoy de son fils au monde, et les choses qu'il y a faites et souffertes à ceste fin, la grace est *universelle* et présentée à tous les hommes. Mais si vous regardés *à la condition* qu'il y a nécessairement apposée, de croire en son fils, vous trouverés qu'encore que ce soin de donner aux hommes un Rédempteur procède d'une

---

*) Mit einer Vorrede von Felix Turpio Urbevetanus (Faustus Socinus), s. Athen. raur. p. 360.

merveilleuse charité envers le genre humain, néantmoins ceste charité ne passe pas ceste mesure, de donner le salut aux hommes, pourveu qu'ils ne le refusent pas: s'ils le refusent, il leur en oste l'espérance, et eux par leur incrédulité aggravent leur condamnation. Vgl. Specimen animadversionum in exercitationes de gratia universali, Salmur. 1684. 4. Ueber den weitern Schriftstreit s. *Walch*, bibl. theol. sel. II, p. 1023 sqq.

[3]) Von Burgdorf (Kanton Bern) gebürtig, aber seiner Lehre wegen vertrieben; ward (lutherischer) Pfarrer bei Tübingen und endlich Prof. in Wittenberg. Durch die Lehre, dass Gott schlechthin von Ewigkeit her *alle Menschen* zur Seligkeit berufen habe (auch ohne Rücksicht auf ihren zukünftigen Glauben), wurde er nun auch den Lutheranern anstössig. Gegen ihn traten *Polycarp Lyser* und *Aegidius Hunnius* auf 1593). Er aber beschuldigte seine Gegner des Calvinismus. Vgl. über die weitere Streitigkeit (und über die nähern einlenkenden Erklärungen *Hubers*) *Schröckh* IV, S. 661, und *Andr. Schmidii* diss. de Sam. Huberi vita, fatis et doctrina, Helmst. 1708. 4. *Jul. Wiggers,* Beiträge zur Lebensgesch. Sam. Hubers, in Illgens Zeitschr. 1844, 1.

[4]) Der alte Streit der Thomisten und Scotisten (Dominicaner u. Franciscaner) gewann durch die Reformation an neuem Interesse. Noch zur Zeit des Trid. Conc. brach der Streit des *Michael Bajus* (de Bay, geb. 1513, † 1589) mit seinen scotisch gesinnten Collegen aus. Pius V. erliess 1567 eine Bulle, worin er 76 Sätze des Bajus (mehrere waren wörtlich aus Augustin) verdammte (freilich nur in einem gewissen Sinne). Gregor XIII. bestätigte die Verdammung 1579. Als nun aber die Jesuiten *Leonhard Less* und *Johann Hamel* zu sehr im pelagianischen Sinne lehrten, trat die Löwener Facultät gegen 34 aus ihren Vorlesungen gezogene Sätze auf und verdammte sie öffentlich. Vgl. das Weitere in der KG. — *Baji* Opp. Col. 1696. 4.

[5]) Ebenfalls Jesuit, geb. 1540, † 1600, lehrte auf der portugiesischen Universität zu Evora. Schrieb: Liberi arbitrii cum gratiæ donis, divina præscientia, providentia, prædestinatione et reprobatione concordia. Die Vermittlung bestand wesentlich in der Unterscheidung von præscientia und prædeterminatio; die erstere nannte er scientia media.

[6]) Clemens VIII. ordnete sie an im Jahr 1597. Unter Paul V. wurden sie (1607) entlassen. Der Papst gebot 1611 beiden Parteien Stillschweigen. Vgl. *Aug. Le Blanc* (Serry), historia congreg. de auxiliis gratiæ, Antw. 1709. fol.

[7]) S. allg. DG. Urban VIII. verdammte den «Augustinus» des Jansen in der Bulle In eminenti (Bullar. M. Tom. V.), und Innocenz X. hob 1653 fünf Sätze heraus. Die weitern Streitigkeiten gehören in die Kirchengeschichte. Ueber das Lehrsystem selbst s. *Reuchlin,* Port-Royal. (Vgl. §. 228.)

§. 251.

Rechtfertigung und Heiligung. Glaube und Werke.

Möhler, Symbolik S. 134 ff. *Baur* S. 215 ff.

Während Katholiken und Protestanten die Rechtfertigung (justificatio) des Sünders Gott zuschreiben, gehen sie darin von einander ab, dass die katholische Kirche den Act der Rechtfertigung und den der Heiligung in den einen der *Gerechtmachung* (justificatio) zusammenfallen lässt [1], die protestantische dagegen beides auseinanderhält, indem sie die Rechtfertigung des Sünders vor Gott als einen von Gott ausgehenden Gerichtsact vorausgehen und die Heiligung als physisch-therapeutischen Act nachfolgen lässt [2]. Beide Kirchen schreiben dem *Glauben* eine den Sünder rechtfertigende Eigenschaft zu, aber mit dem bedeutenden Unterschiede, dass die katholische Lehre *neben* dem Glauben auch noch die Werke ausdrücklich als Bedingung fordert und diesen eine gewisse Verdienstlichkeit zuschreibt [3], während der Protestantismus in aller Strenge auf dem *«sola fides justificat»* beharrt [4]. Eine Ausnahme machten schon im Reformationszeitalter die Männer der Opposition [5] und die von ihnen ausgegangenen Secten. Während übrigens die Arminianer und Socinianer mit den orthodoxen Protestanten die Rechtfertigung zunächst auf den Act der Sündenvergebung beschränken [6], fassen die Mennoniten und Quäker dieselbe als einen therapeutischen Act [7]. Ueber das Verhältniss des Glaubens aber zu den Werken nähern sich auch die Erstgenannten nebst den Mennoniten der katholischen Fassung, doch mit dem wichtigen Unterschiede [8], dass sie den guten Werken, die sie für nothwendig erachten, dennoch das Verdienstliche absprechen [9].

[1]) Conc. Trid. sess. VI, can. 7: Justificatio non est sola peccatorum remissio, sed et sanctificatio et renovatio interioris hominis per volun-

tariam susceptionem gratiæ et donorum, unde homo ex injusto fit justus et ex inimico amicus, ut sit hæres secundum spem vitæ æternæ etc. Vgl. Can. 11, und *Bellarmin,* de justif. II, 2: ...Sicut aër, cum illustratur a sole per idem lumen, quod recipit, desinit esse tenebrosus et incipit esse lucidus, sic etiam homo per eandem justitiam sibi a sole justitiæ donatam atque infusam desinit esse injustus, delente videlicet lumine gratiæ tenebras peccatorum etc.

[2]) Apol. Aug. Conf. p. 125: Justificare h. l. (Rom. 5, 1) forensi consuetudine significat reum absolvere et pronuntiare justum, sed propter alienam justitiam, videlicet Christi, quæ aliena justitia communicatur nobis per fidem. Vgl. p. 73. p. 109. Form. Conc. p. 685. Helv. II. c. 15: Justificare significat Apostolo in disputatione de justificatione: peccata remittere, a culpa et pœna absolvere, in gratiam recipere et justum pronuntiare. — «*Nach katholischen Grundsätzen prägt sich Christus durch die Rechtfertigung im Gläubigen lebendig ein und aus, so dass dieser ein lebendiges Abbild vom Urbilde wird; nach protestantischen wirft er nur seinen Schatten auf ihn, unter welchem die fortwährende Sündhaftigkeit von Gott nicht bemerkt wird.*» *Möhler* S. 134. S. dagegen *Baur* S. 229 ff. und die von Möhler selbst (S. 136) angeführte Stelle aus *Calvin* (Antidot. in Conc. Trid. p. 702): Neque tamen negandum est, quin perpetuo *conjunctæ sint ac cohæreant* duæ istæ res, sanctificatio et justificatio. Der Protestantismus leugnet also nicht die Zusammengehörigkeit, sondern nur die Einerleiheit beider, und wenn die Conc.-Formel (sol. decl. III, p. 695) sagt: Totam justitiam nostram *extra nos* quærendam, so erklärt sich dies aus dem Folgenden: extra omnium hominum merita, opera etc.

[3]) Conc. Trid. sess. VI, c. 6. Can. 8: Per fidem ideo justificari dicimur, quia fides est humanæ salutis *initium, fundamentum et radix* omnis justificationis. Dagegen c. 9: Si quis dixerit, *sola* fide impium justificari, ita ut intelligat nihil aliud requiri, quod ad justificationis gratiam consequendam cooperetur.... anathema sit. Vgl. c. 12. Dies hängt zusammen mit der mehr äusserlichen (historischen) Auffassung des Glaubens. Cat. Rom. I, 1. 1: Nos de ea fide loquimur, cujus vi omnino assentimur iis, quæ tradita sunt divinitus. In dieser Beziehung kann man dann sagen: Der *Glaube* wird (als Unterwürfigkeit unter die Autorität) wie das gute Werk etwas Verdienstliches haben. Was die Verdienstlichkeit der Werke betrifft, so wird die justitia durch die Ausübung der guten Werke *vermehrt.* Vgl. Conc. Trid. sess. VI (b. *Winer* S. 104). Cat. Rom. II, 5. 71. *Bellarmin,* de justific. V, 1. IV, 7. Gleichwohl sollen (nach Bellarmin) die Verdienste der Menschen Christi Verdienst nicht verdunkeln; vielmehr sind sie selbst die Frucht des Verdienstes Christi, und dienen dazu, seine Ehre bei den Menschen zu verherrlichen. *Bellarmin* V, 5 (bei *Winer* S. 105).

[4]) Aug. Conf. art. 4: Docent, quod homines non possint justificari coram Deo propriis viribus, meritis aut operibus, sed gratis justificentur propter Christum per fidem, cum credunt se in gratiam recipi, et peccata remitti propter Christum, qui sua morte pro nostris peccatis satisfecit. Hanc fidem imputat Deus pro justitia coram ipso. — Frei-

lich verstanden auch die Protestanten darunter nicht blos den *historischen* Glauben (wie die Katholiken) *), s. art. 20 (p. 18): Admonentur etiam homines, quod hic nomen fidei non significet tantum historiæ notitiam, qualis est in impiis et diabolo, sed significet fidem, quæ credit non tantum historiam, sed etiam *effectum historiæ,* videlicet hunc articulum, remissionem peccatorum, quod videlicet per Christum habeamus gratiam, justitiam et remissionem peccatorum. Vgl. Apol. p. 68. — Rücksichtlich der guten Werke und ihres Verhältnisses zum Glauben hatte *Luther* selbst erst die *ächten* Werke der Barmherzigkeit sehr hoch gestellt, indem er sie von *todten* Gesetzes- und Ceremonialwerken unterschied. Bei vorgerückter Erkenntniss aber über den Glauben als die innerste Quelle der Sittlichkeit und durch den Kampf mit den pelagianisirenden Gegnern dazu gedrängt, sprach er auch den besten Werken ihre Verdienstlichkeit ab und sah sie mit verdächtigen Augen an, sobald sie nicht aus dem Glauben kommen; vgl. *Schenkel* II, S. 193 ff. — Conf. Aug. art. 20, p. 16: Falso accusantur nostri, quod bona opera prohibeant.... Docent nostri, quod necesse sit bona opera facere, non ut confidamus per ea gratiam mereri, sed propter voluntatem Dei. — Apol. p. 81: Nos quoque dicimus, quod dilectio fidem sequi debeat. Neque tamen ideo sentiendum est, quod fiducia hujus dilectionis aut propter hanc dilectionem accipiamus remissionem peccatorum et reconciliationem. Ibid. p. 85: Falso calumniantur nos adversarii, quod nostri non doceant bona opera, cum ea non solum requirant, sed etiam ostendant, quomodo fieri possint etc. Vgl. die weitern Stellen der lutherischen Symbole bei *Winer* S. 99 u. 105. — Aehnlich die reformirten Bekenntnisse. Conf. Bas. art. 9. *Von Glouben und Werken:* Wir bekennend nachlassung der sünden, durch den glouben in Jesum Christum, den Crützgeten, vnd wiewol dieser gloub sich one vnderlass durch die werck der liebe übt, harfür thut, vnd also bewert würdet, yedoch gebend wir die gerechtigkeit vnd gnugthuung für vnsere sünd nit den wercken, so des gloubens frücht, sonder allein dem waren vertruwen vnd glouben in das vergossen blut des lämblin Gottes, dann wir fry bekennend, das vns in Christo... alle ding geschenkt syend. Darumb die werck der glöubigen nit zu gnugthuung jrer sünden, sonder allein darumb geschehend, das sy damit Gott dem Herren vmb die grosse gutthat, vns in Christo bewisen, sich etlichermass danckbar erzeigend. — Vgl. auch die Ordnung des Heidelberger Katech., wo die ganze Sittenlehre unter dem Artikel der Dankbarkeit begriffen ist. Conf.

---

*) Dieser verschiedene Sprachgebrauch war den streitenden Parteien wohl bekannt; s. *Bellarmin,* de justif. §. 4. Sie bewegten sich also in keiner Logomachie. Nur dies einzig ist zu bedauern, dass die Protestanten (selbst Luther) nicht immer den innerlich-dynamischen Begriff des Glaubens festhielten und ihn häufig (darin den Katholiken ähnlich) mit der fides historica verwechselten. Dadurch entstand eine Glaubensgerechtigkeit, die noch schlimmer war als die Werkgerechtigkeit, weil sie nicht einmal Anstrengung kostete und dagegen Hochmuth und Härte gegen Andersdenkende erzeugte; s. *Schenkel* II, S. 200 ff. Dagegen drang *Zwingli* immer auf die *sittliche* Natur des Glaubens, s. ebend. S. 299 ff. Zwischen der dogmatischen und ethischen Fassung des Begriffes suchten Melanchthon und Calvin zu vermitteln, ebend. S. 322 ff.

helv. II, c. 15: Docemus cum Apostolo, hominem peccatorem justificari sola fide in Christum etc. Dann die Definition c. 16: Fides humana non est opinio ac humana persuasio, sed firmissima fiducia et evidens ac constans animi assensus, denique certissima comprehensio veritatis Dei.... atque adeo Dei ipsius, summi boni et præcipue promissionis divinæ et Christi, qui omnium promissionum est colophon. — Heidelb. Katech. Fr. 21: Was ist wahrer Glaube? Es ist nicht allein eine gewisse Erkenntniss, dadurch ich alles für wahr halte, was uns Gott in seinem Wort hat geoffenbaret, sondern auch ein herzliches Vertrauen, welches der heil. Geist durch das Evangelium in mir wirket, dass nicht allein Andern, sondern auch mir Vergebung der Sünden, ewige Gerechtigkeit und Seligkeit von Gott geschenket sei, aus lauter Gnaden, allein um des Verdienstes Christi willen.

[5]) So *Thomas Münzer, David Joris, Seb. Franck, Thamer, Schwenkfeld* u. a. Vgl. *Schenkel* II, S. 251 ff. *Hagen* II, S. 374 ff.

[6]) Conf. Remonstr. 18, 3, und Apol. Conf. Rem. p. 112 a (bei *Winer* S. 97): Justificatio est actio Dei, quam Deus pure pute in sua ipsius mente efficit, quia nihil aliud est, quam volitio aut decretum, quo peccata remittere et justitiam imputare aliquando vult iis, qui credunt, i. e. quo vult pœnas peccatis eorum promeritas iis non infligere eosque tamquam justos tractare et præmio afficere. — Auch die Socinianer fassen die Rechtfertigung als einen richterlichen Act. Cat. Racov. qu. 453 (ebend.): Justificatio est, cum nos Deus pro justis habet, quod ea ratione facit, cum nobis et peccata remittit et nos vita æterna donat. Vgl. *Socin*, de just. (Opp. II, p. 603): *Duplici* autem ratione amovetur peccatum: vel quia non imputatur ac perinde habetur ac si nunquam fuisset, vel quia peccatum ipsum revera aufertur, nec amplius peccatur... Nun heisst es zwar weiter: *Utraque* hæc amovendi peccati ratio in justificatione coram Deo nostra conspicitur (was den Schein wecken könnte, als ob beides identificirt würde). Allein im Folgenden tritt beides wieder auseinander: Ut autem cavendum est, ne, ut hodie plerique faciunt, vitæ sanctitatem atque innocentiam effectum justificationis nostræ coram Deo esse dicamus, sic diligenter cavere debemus, ne ipsam sanctitatem atque innocentiam justificationem nostram coram Deo esse credamus, neve illam nostræ coram Deo justificationis causam efficientem aut impulsivam esse affirmemus, sed tantummodo causam, sine qua eam justificationem non contingere decrevit Deus. — Auch im Folgenden wird immer die justificatio als peccatorum remissio gefasst, und die obedientia als blosse Bedingung, unter welcher die Rechtfertigung stattfindet.

[7]) *Ris*, Conf. art. 21: Per vivam fidem acquirimus veram justitiam i. e. condonationem seu remissionem omnium tam præteritorum quam præsentium peccatorum, ut et veram justitiam, quæ per Jesum cooperante Spir. Sancto abundanter in nos effunditur vel infunditur, adeo ut ex malis.... fiamus boni atque ita ex injustis revera justi. — *Barclay*, apol. 7, 3 p. 128, will zwar unter der justificatio nicht die guten Werke als solche verstehen, selbst nicht insofern sie vom göttlichen Geiste gewirkt sind, aber wohl die *formatio Christi in nobis*, die neue

Geburt, welche zugleich in der Heiligung besteht; denn sie ist *realis interna animæ renovatio*.... Qui Christum in ipsis formatum habent, integrum eum et indivisum possident.

[8]) *Limborch*, theol. chr. VI, 4. 22: ....Sine operibus fides mortua et ad justificationem inefficax est. 4, 31. Vgl. Conf. Remonstr. XI, 1 sq. und Apol. Conf. p. 113 (bei *Winer* S. 102). — Nach *Socin* (de justif., in der bibl. frat. Pol. T. II, p. 601 sq.) besteht der Glaube zugleich im Gehorsam gegen Gottes Gebote. «*Was sie sonst von dem rechtfertigenden Glauben vorbringen.... ist aus den katholischen Schulen entlehnt*» (?) *Möhler* S. 634. Ueber die Rechtfertigungslehre der Mennoniten s. *Ris*, Conf. art. 20: Fides.... debet comitata esse amore Dei et firma confidentia in unum Deum.

[9]) *Schyn*, plen. deduct. p. 232 (bei *Winer* S. 107): Non credimus bona opera nos salvare, sed agnoscimus bona opera pro debita obedientia et fructibus fidei. Auch nach *Socin* haben die Werke, obwohl sie nöthig sind, nichts Verdienstliches (non sunt meritoria), de justif. p. 603.

§. 252.

Schwankungen innerhalb der Confessionen.

Auch innerhalb der protestantischen Kirche fanden jedoch einige Schwankungen statt. So liess *Andreas Osiander* Rechtfertigung und Heiligung in *einen* Act zusammenfallen [1]), und was das Verhältniss der Werke zum Glauben betrifft, so behauptete *Nic. Amsdorf* im Gegensatz gegen *Georg Major*, der die Nützlichkeit derselben zur Seligkeit gelehrt hatte, die guten Werke seien schädlich zur Seligkeit [2]). Später hob *Calixt* das ethische Moment hervor, und obgleich er an dem Princip der sola fides festhielt, erklärte er sich gegen die fides solitaria [3]). Die Mystiker beider protestantischen Confessionen legten (ähnlich wie die Quäker) auf die Heiligung einen besondern Nachdruck und sprachen sich entschieden gegen die äusserliche juridische Fassung der Rechtfertigungslehre aus [4]).

[1]) Ueber *Osianders* Lehre in ihrer frühesten Gestalt (seit 1524) s. *Heberle* in den theol. Studien u. Kritiken 1844, 2. Weiter entwickelt ist dieselbe in seinen beiden 1549 u. 1550 gehaltenen Disputationen, in der Schrift: de unico mediatore 1551, und in mehrern Predigten. Was die orthodoxe Lehre Rechtfertigung nannte, wollte er *Erlösung* genannt

wissen. (Bild eines aus der Sclaverei losgekauften Mohren.) Δικαιοῦν heisst ihm gerecht machen; nur metonymisch kann es «gerecht sprechen» heissen. Vgl. *Planck* IV, S. 249 ff. *Tholucks* Anzeiger 1833, Nr. 54. 55. *Schenkel* II, S. 355 ff. — Gegen ihn *Franz Staphylus, Mörlin* u. a.

[2]) Vgl. dessen Schrift: Dass die Propositio, gute Werke sind schädlich zur Seligkeit, eine rechte sei, abgedr. in *S. Baumgartens* Gesch. der Religionsparteien, S. 1172—1178. Amsdorf versteht dies zunächst von den Werken, sofern sie die Seligkeit verdienen wollen; aber auch sofern sie Früchte des Glaubens sind, sind sie unvollkommen und mit Sünde behaftet, und würden uns vor dem Richterstuhl Christi verdammen, wenn Gott sie nicht um des Glaubens an Christum willen gnädig annähme. Zwischen *nothwendig* zur Seligkeit und *schädlich* giebts nach ihm keinen Mittelweg. «Und ob dieser Consequenz oder Folge etwas in dialectica fehlte, als doch nicht ist, so fehlt ihr doch überall nichts in theologia.» Sonderlich «um der Münche und Heuchler willen müsse man auf dieser Proposition halten, obs auch bei der Vernunft und in philosophia ärgerlich klinge.» «*Als Zeichen und Zeugen des Glaubens*» will auch A. sie gelten lassen; «denn so lange der Glaube bleibt, so lange folgen auch gute Werke, und wenn wir sündigen, so *verlieren* wir nicht die Seligkeit, sondern *wir haben sie schon zuvor durch den Unglauben verloren.*» Vgl. *Planck* IV, S. 469 ff.

[3]) S. disputatio theol. de gratuita justificatione, præside G. Calixto exponit G. Titius, Helmst. 1650. Dagegen Consens. repetit. Punct. 42—57 (bei *Henke* p. 32 sqq.). *Gass* S. 74 ff.

[4]) Schon *Schwenkfeld* behauptete, dass durch Luthers Lehre der gemeine Mann in fleischliche Freiheit und Irrung geführt werde. Er räumte zwar ein, dass die Lehre (vom Glauben und den Werken) in einem gewissen Sinne und unter gehörigen Einschränkungen wahr sei, aber leicht könne sie in todten Buchstabenglauben und sittliche Gleichgültigkeit ausarten. Vgl. *Planck* V, 1 S. 83 ff. *Schenkel* a. a. O. (§. 251, Note 5). *J. Böhm* (von der Menschwerdung Christi, Thl. II, c. 7, §. 15; bei *Umbreit* S. 51): «Die gleisnerische Babel lehret izt: unsere Werke verdienen nichts, Christus habe uns vom Tode und der Höllen erlöset, wir müssens nur *glauben,* so werden wir gerecht. Höre Babel, der Knecht, der seines Herrn Willen weiss und den nicht thut, soll viel Streiche leiden. Ein Wissen ohne Thun ist als ein Feuer, das da glimmet und kann vor Nässe nicht brennen. Willt du, dass dein göttlich Glaubensfeuer brennen soll, so musst du dasselbe aufblasen und aus des Teufels und der Welt Nässe ausziehen, du musst ins Leben Christi eingehen und sein Wort treiben» u. s. w. — Und wenn auch *Arnd* fester als Böhm auf dem lutherischen Glaubensfundament stand, so drang er doch überall auf die aus dem Glauben hervorgehende *Liebe* (s. die Stellen aus dem Wahren Christenthum in meinen Vorles. Bd. III, S. 377—379). — *Poiret* nannte den auf Polemik gerichteten lieblosen Glauben einen *soldatischen* Glauben (ebend. IV, S. 327).

§. 253.

Die Heilsordnung im System.

Wovon die Grundzüge in den Symbolen gegeben waren, das bildeten die Dogmatiker, besonders die protestantischen, weiter aus zu einer bestimmten *Heilsordnung.* Nachdem der Gnadenruf (vocatio) an den Sünder, welchem die auditio von Seiten des Menschen entspricht, vorausgegangen, folgen die Gnadenwirkungen (operationes Spiritus) in bestimmter Abstufung: 1. illuminatio, 2. conversio (pœnitentia), 3. sanctificatio (renovatio), 4. perseverantia, 5. unio mystica cum Deo. Doch stimmen die Dogmatiker in dieser Ordnung nicht ganz überein [1]). Die Mystiker sowohl als die sogenannten Pietisten sahen über diese scholastischen Bestimmungen hinweg und bildeten sich ihre eigene Heilsordnung und Terminologie [2]).

[1]) Vgl. darüber die kirchlichen Dogmatiker; *de Wette* S. 151 ff. *Hase,* Hutter. red. p. 287 sqq., wo sich zugleich die nöthigen Stellen aus den alten Dogmatikern finden.

[2]) Die Heilsordnung wurde um der Pietisten willen und im Gegensatz gegen sie gemacht, s. *de Wette* S. 151. Ueber die Ansichten derselben von der sogenannten Theologia irregenitorum und der Heilsordnung überhaupt s. *Planck,* Gesch. der protest. Theol. S. 223 ff. Die Pietisten liessen die Wiedergeburt des Menschen mit der Veränderung seines Willens anfangen, die Gegner begannen mit der Erleuchtung des Verstandes. Das Gefühl der unio mystica steigerte sich bei manchen Mystikern zu einem ekstatischen Zustande, bei andern ging es in den Quietismus über. Aber auch der Begriff davon war schwer zu bestimmen, und da sich in den symbol. Büchern noch nichts darüber angedeutet findet, so waren die Dogmatiker ungleicher Meinung. Ueber den Streit der Leipziger und Wittenberger Theologen mit den Tübingern und Helmstädtern (wegen der Behauptung von *Just. Feuerborn,* dass eine approximatio der göttlichen Substanz an die menschliche stattfinde) vgl. *Walch,* Rel.-Streit. d. ev.-luth. Kirche III, S. 130 ff.

DRITTER ABSCHNITT.

Lehre von der Kirche und ihren Gnadenmitteln, den Heiligen, den Bildern, dem Messopfer und dem Fegfeuer.

(Die praktischen Consequenzen.)

§. 254.

Mit der Verschiedenheit des formellen [1]) wie des materiellen [2]) Princips, welche hier den Katholicismus, dort den Protestantismus constituiren, hängen auch die Ansichten über die Kirche und ihre Gnadenmittel, über den Gottesdienst, vorzüglich die Messe und das Messopfer, und über die Wirkungen des letztern auf die Schicksale der Verstorbenen (Fegfeuer) zusammen, oder vielmehr sie gehen als nothwendige Consequenzen daraus hervor. Beide Kirchen aber stehen wieder zusammen darin den Secten gegenüber, dass sie, wenn auch in verschiedenem Maasse und in verschiedener Weise, den historisch-positiven Boden zu bewahren suchten und darum auch äusserlich hervortretende und gesetzlich geordnete Formen festhielten, während diese mit grösserer oder geringerer Willkür die geschichtliche Entwicklung des Christenthums und seine höhere gemeinschaftbildende Natur verleugneten, und deshalb entweder auf dem Wege einer trockenen Reflexion oder einer phantastischen Mystik sich dem auflösenden Element des Separatismus preisgaben [3]).

[1]) Ueberall, wo die symbolischen Schriften auf die sogenannten *Missbräuche* der katholischen Kirche zu reden kommen, verwerfen sie dieselben hauptsächlich darum, weil sie entweder nicht in der *Schrift* begründet oder gar ihr zuwider sind.

[2] Der Hauptgegensatz von *Glaube* und *Werk* (Innerlichem und Aeusserlichem) zieht sich auch durch diese Lehren hindurch. Wo der Protestant eine unsichtbare Ordnung der Dinge ahnt, da hält sich der Katholik an die äussere, in die Sinne fallende Form; wo jener Gnadenanstalten und Gnadenmittel sucht, da sieht dieser opera operata u. s. w.

[3] Das sich Auflösen in Kirchlein und sich Zerbröckeln in Atome ist das gemeinsame Schicksal aller Secten. Ebenso ist ihnen gemeinsam die Verkennung des *Symbolischen* im Gottesdienst. Entweder verschmähen sie solches ganz als blosses Sinnenwerk, oder es ist ihnen nur leere Ceremonie. — Der Protestantismus war einerseits auf dem Wege dahin zu gelangen, andrerseits aber lagen in ihm gewaltige positive Kräfte, die ihn zurückhielten und zur Organisation von Cultus und Verfassung ihn hintrieben. Mehr von Grund aus versuchte solches der Calvinismus, während das Lutherthum sich mehr an das Herkömmliche anschloss.

§. 255.

Die Kirche und die Kirchengewalt.

Der schon früher bestandene Gegensatz zwischen äusserlicher und innerlicher Auffassung des Begriffes der Kirche trat in dem Kampfe zwischen Katholicismus und Protestantismus in *der* Weise heraus, dass nach römisch-katholischer Ansicht die Kirche in der sichtbaren unter dem Papst als ihrem Oberhaupt vereinigten Gemeinschaft der auf ein äusserliches Bekenntniss und auf einen und denselben Gebrauch der Sacramente hin Getauften [1], nach protestantischer Ansicht aber in der unsichtbaren Gemeinschaft aller derer besteht, die durch das Band des wahren Glaubens verbunden sind, von welchem idealen Vereine die sichtbare Kirche nur der unvollkommene Ausdruck ist [2]. Nach der einen Ansicht gelangt gewissermaassen der Einzelne durch die Kirche zu Christo, nach der andern gelangt er durch Christum zur Kirche [3]. Mit dieser Verschiedenheit des Grundbegriffes hängen auch die verschiedenen Vorstellungen von der Kirchengewalt und der Hierarchie zusammen. Die protestantische Kirche verwirft nicht nur das Papstthum und die Abstufung der geistlichen Würden im katholi-

schen Sinne, sondern von dem geistlichen Priesterthum aller Christen ausgehend, sieht sie in dem Klerus der Kirche nicht, wie die katholische Lehre, eine specifisch von den Laien sich unterscheidende Priesterschaft, sondern nur die Gesammtheit der von Gott verordneten und von der Kirche rechtmässig bestellten Lehrer und Diener derselben, der daher auch gewisse Rechte und Pflichten innerhalb der Kirche theils nach göttlichen, theils nach menschlichen Rechten zukommen[4]). Weiter als die Protestanten gehen in der antihierarchischen Opposition die Wiedertäufer und Quäker, welche mit dem Priesterstande auch zugleich den *Lehrstand* der Kirche verwerfen und die Befugniss in derselben zu lehren allein von dem *innern* Berufe dazu abhängig machen [5]).

[1]) Wie Augustin (den Donatisten gegenüber), behauptet die katholische Kirche, Böse und Gute seien in der streitenden Kirche *) auf Erden gemischt, s. Conf. A. C. c. 7, und Cat. Rom. I, 10. 7; besonders deutlich entwickelt bei *Bellarmin,* ecclesia milit. c. 2: Nostra sententia est, ecclesiam *unam* tantum esse, non duas, et illam unam et veram esse cœtum hominum ejusdem christianæ fidei professione et eorundem sacramentorum communione colligatum, sub regimine legitimorum pastorum ac præcipue unius Christi in terris vicarii, romani pontificis. Ex qua definitione facile colligi potest, qui homines ad ecclesiam pertineant, qui vero ad eam non pertineant. Tres enim sunt partes hujus definitionis: professio veræ fidei, sacramentorum communio, et subjectio ad legitimum pastorem, romanum pontificem. Ratione primæ partis excluduntur omnes infideles, tam qui nunquam fuerunt in ecclesia, ut Judæi, Turcæ, Pagani, tam qui fuerunt et recesserunt, ut hæretici et apostatæ. Ratione secundæ excluduntur catechumeni et excommunicati, quoniam illi non sunt admissi ad sacramentorum communionem, isti sunt dimissi. Ratione tertiæ excluduntur schismatici, qui habent fidem et sacramenta, sed non subduntur legitimo pastori, et ideo foris profitentur fidem et sacramenta percipiunt. Includuntur autem omnes alii, etiamsi reprobi, scelesti et impii sunt. Atque hoc interest inter sententiam nostram et alias omnes, quod omnes aliæ requirunt internas virtutes ad constituendum aliquem in ecclesia et pro-

*) Der Unterschied, den *sie* macht zwischen ecclesia militans und triumphans, bezieht sich auf das Diesseitige und Jenseitige; während der protestantische Unterschied von sichtbarer und unsichtbarer Kirche sich auf das Diesseitige allein bezieht. Vgl. *Schweizer* II, S. 663.

pterea ecclesiam veram invisibilem faciunt; nos autem et credimus in ecclesia inveniri omnes virtutes, fidem, spem, caritatem et ceteras: tamen ut aliquis aliquo modo dici possit pars veræ ecclesiæ, de qua scripturæ loquuntur, non putamus requiri ullam internam virtutem, sed tantum externam professionem fidei et sacramentorum communionem, quæ sensu ipso percipitur. Ecclesia enim est cœtus hominum ita visibilis et palpabilis, ut est cœtus populi romani vel regnum Galliæ aut respublica Venetorum.

[2]) Conf. Aug. art. 7: Est ecclesia congregatio sanctorum, in qua evangelium recte docetur et recte administrantur sacramenta. Apolog. Conf. Aug. p. 144 sqq. (gegen die äusserliche Vorstellung und Vergleichung mit einem Staate, sowie gegen die Verdrehung dahin, als ob die Protestanten unter der Kirche eine platonische Republik verständen). Conf. Bas. I. art. 5: Wir gloubend eine heilige christenliche kylch, d. i. gemeinschafft der heyligen, die versammlung der glöubigen im geist, welche heylig und ein brut Christi ist, in deren alle die burger sind, die da warlich verichend [bekennen], dass Jesus sye Christus das lämlin Gottes, so da hinnimpt die sünd der welt, vnd ouch durch die werck der liebe sölchen glouben bewerend. Conf. helvet. II. c. 17: Oportet semper fuisse, esse et futuram esse ecclesiam, i. e. e mundo evocatum vel collectum cœtum fidelium, sanctorum inquam omnium communionem, eorum videlicet, qui Deum verum in Christo servatore per Verbum et Spiritum Sanctum vere cognoscunt et rite colunt, denique omnibus bonis per Christum gratuito oblatis fide participant... Illam docemus veram esse ecclesiam, in qua signa vel notæ inveniuntur ecclesiæ veræ, imprimis vero verbi divini legitima vel sincera prædicatio. Conf. Gall. art. 27. Belg. 27: Credimus unicam ecclesiam catholicam seu universalem, quæ est congregatio sancta seu cœtus omnium vere fidelium christianorum, qui totam suam salutem in uno Jesu Christo exspectant, sanguine ipsius abluti et per spiritum ejus sanctificati atque obsignati. *Sancta hæc ecclesia certo in loco non est sita vel limitata, aut ad certas singularesque personas alligata, sed per totum mundum sparsa atque diffusa.* Vgl. Angl. 19. Scot. 16. Besonders scharf findet sich die Lehre von der Kirche entwickelt bei *Calvin,* inst. IV, 1 ff. Vgl. *Henry* Bd. II, S. 90 ff. — Mit den reformirten Grundsätzen stimmen auch die Arminianer (*Limborch,* theol. VII, 1. 6) und die Mennoniten überein; *Ries,* Conf. art. 24. Ueber Quäker und Socinianer s. *Winer* S. 168. — Uebrigens zeichnet sich der Socinianismus aus durch die dogmatische Indifferenz in Betreff der Kirche. *Socin.* (Opp. I, T. 3): Quod si dicas, ad salutem necessarium esse, ut quis sit in vera Christi ecclesia, et propterea necessarium simul esse, ut veram Christi ecclesiam inquirat et agnoscat, negabo consecutionem istam..... Nam simulatque quis Christi salutarem *doctrinam* habet, is jam vel reipsa in vera Christi ecclesia est, vel ut sit non habet necesse inquirere, quænam sit vera Christi ecclesia; id enim.... jam novit. Daraus schliesst er weiter: Quæstionem de ecclesia, quænam sive apud quos sit, quæ hodie tantopere agitatur, vel inutilem propemodum esse, vel certe non esse necessariam. — Auch die protestantische Kirche bekennt sich zu

dem Grundsatz: *extra ecclesiam nulla salus*, nur in anderer Weise; vgl. *Winer* S. 169. Ebenso ist auch ihr die *wahre* Kirche eine untrügliche (columna veritatis), vgl. Conf. Aug. p. 148. Die spätern orthodoxen Lutheraner nehmen dies Prädicat ausschliesslich für *ihre* (lutherische) Kirche in Anspruch, indem sie nicht nur die römischen Katholiken, sondern auch die Calvinisten von der Kirche ausschliessen, s. Consens. repet. Punct. 59 (bei *Henke* p. 44): Rejicimus eos, qui docent ad ecclesiam christianam pertinere non tantum Lutheranos et Græcos [sic], sed Pontificios etiam et Calvinianos.

[3]) So macht *Calvin* a. a. O. darauf aufmerksam, dass es im Symb. apost. nicht heisse: credo *in* ecclesiam, wie credo in Deum, in Christum, sondern blos credo ecclesiam.

[4]) Ueber den Zusammenhang der Priesteridee mit dem Opfer in der kathol. Kirche s. Conc. Trid. sess. XXIII, c. 1. Dagegen Apol. A. C. p. 201. Schon *Luther* lehrte: «Jeder Christenmann sei ein Pfaffe, und jedes Christenweib eine Pfäffin, es sei jung oder alt, Herr oder Knecht, Frau oder Magd, gelehrt oder Laie.» Opp. Altenb. I, fol. 522 (b. *Spener*, geistl. Priesterthum, Frkf. 1677. S. 76 ff.): ....«Alle Christen sind wahrhaftig geistlichen Standes, und ist unter ihnen kein Unterschied, denn des Amtes allein halber (1 Cor. 12). Durch die Taufe werden wir alle zu Priestern geweiht (1 Petr. 2). Die päpstl. und bischöfl. Weihe kann nur Gleissner und Oelgötzen machen.... Nicht allein ««die Beschmierten und Beschorenen»» sind Priester, sondern was aus der Taufe krochen ist, das mag sich rühmen, dass es schon Priester, Bischof und Papst geweihet sei, *obwohl nun nicht einem Jeglichen ziemet, solch Amt zu üben.* Denn wenn wir gleich alle Priester sind, muss sich niemand selbst herfürthun noch sich unterwinden, ohne unser Bewilligen und Erwählen das zu thun, dess wir alle gleiche Gewalt haben..... Der Priesterstand soll in der Christenheit nichts anders sein, denn als ein Amtmann. Weil er am Amt ist, gehet er vor; wo er aber abgesetzt, ist er ein Bauer oder Bürger wie der andere. Auch die Frauen haben Theil am Priesterthum, nur sollen sie nicht öffentlich lehren (1 Cor. 14). Alle aber haben ihr Priesterthum aus Christo, dem einzigen Hohenpriester.» An den Adel deutscher Nation (*Walch* X, S. 302 ff.): «Darum ist des Bischofs Weihen nichts anders, als wenn er anstatt der ganzen Sammlung Einen aus dem Haufen nähme, die alle gleiche Gewalt haben, und ihm beföhle, dieselbe Gewalt für die Andern auszurichten. Gleich als wenn zehn Brüder, Königs Kinder, Einen erwählten, das Erbe für sie zu regieren; sie wären ja alle Könige und gleicher Gewalt, und doch Einem von ihnen zu regieren befohlen wird. Und dass ich's noch klarer sage: wenn ein Häuflein frommer Christenlaien würden gefangen und in eine Wüstenei gesetzt, die nicht bei sich hätten einen geweiheten Priester, und würden allda der Sachen Eins, erwählten Einen unter ihnen und beföhlen ihm das Amt zu taufen, Messe halten, absolviren und predigen, der wäre wahrhaftig ein Priester, als ob ihn alle Bischöffe und Päpste geweiht hätten.» (Vgl. X, S. 1858.) ....«Werden dagegen die papistischen Pfaffen, zu bewähren ihr Priesterthum, allein die Platten und Schmier anzeigen, dazu den langen Rock, das wollen wir ihnen

zugeben, dass sie sich des Drecks berühmen; denn wir wissen, man möchte leichtlich auch eine Sau oder Bloch scheeren und schmieren und mit einem langen Rocke bekleiden.» Vgl. de capt. Babyl. und die Schrift von der Winkelmesse und der Pfaffenweihe (Wittenb. Ausg. VII, S. 433 ff.). Der prot. Gegensatz von *sacerdotium* und *ministerium* und was damit zusammenhängt, findet sich scharf und treffend entwickelt in der Conf. helv. II. art. 18: Deus ad colligendam vel constituendam sibi ecclesiam eandemque gubernandam et conservandam semper usus est ministris, iisque utitur adhuc, et utetur porro, quoad ecclesia in terris fuerit. Ergo ministrorum origo, institutio et functio vetustissima et ipsius Dei, non nova aut hominum est ordinatio. Posset sane Deus sua potentia immediate sibi adjungere ex hominibus ecclesiam, sed maluit agere cum hominibus per ministerium hominum. Proinde spectandi sunt ministri non ut ministri duntaxat per se, sed sicut ministri Dei, utpote per quos Deus salutem hominum operatur.... Rursus tamen et hoc cavendum est, ne ministris et ministerio *nimium* tribuamus..... Diversissima inter se sunt sacerdotium et ministerium. Illud enim commune est christianis omnibus, ut modo diximus, hoc non item. Nec e medio sustulimus ecclesiæ ministerium, quando repudiavimus ex ecclesia Christi sacerdotium papisticum. Equidem in novo testamento Christi non est amplius tale sacerdotium, quale fuit in populo vetere, quod unctionem habuit externam, vestes sacras etc.... quæ typi fuerunt Christi, qui illa omnia veniens et adimplens abrogavit. — Was den Lehrer der Kirche auszeichnen soll vor den Laien, ist (nächst der Frömmigkeit) die *theologische Wissenschaft:* Eligantur autem non quilibet, sed homines idonei, eruditione justa et sacra, eloquentia pia, prudentiaque simplici, denique moderatione et honestate vitæ insignes..... Damnamus ministros ineptos, et non instructos donis pastori necessariis. — Was die Bestellung zum Amte betrifft, so verlangt auch die protestantische Kirche, dass einer rite vocatus sei *): Nemo autem honorem ministerii ecclesiastici usurpare sibi, i. e. ad se largitionibus aut ullis artibus aut arbitrio proprio rapere debet. Vocentur et eligantur electione ecclesiastica et legitima ministri ecclesiæ, i. e. eligantur religiose ab ecclesia vel ad hoc deputatis ab ecclesia, ordine justo et absque turba, seditionibus et contentione. Vgl. die übrigen Stellen aus den Symbolen bei *Winer* S. 175.

[5]) *Barclay,* theol. christ. Apol. thes. 10: Sicut dono et gratia seu lumine Dei omnis vera cognitio in rebus spiritualibus recipitur et revelatur, ita et illo, prout manifestatur et in intima cordis receptum est, per ejus vim et potentiam unusquisque verus evangelii minister constituitur, præparatur et suppeditatur in opere ministerii, et hoc movente, ducente et trahente oportet evangelistam, pastorem christianum, duci et mandari in labore et ministerio suo evangelico, et quoad loca, ubi, et quoad personas, quibus, et quoad tempora, quando ministraturus est. Porro, qui hujus habent auctoritatem, possunt et debent evan-

---

*) Ueber die verschiedenen Ordinationsgrundsätze in der lutherischen und reformirten Kirche (ordinatio vaga) s. das Kirchenrecht.

gelium annunciare, licet humanis mandatis carentes et humanæ literaturæ ignari. E contra vero, qui hujus divini doni auctoritate carent, quamquam eruditione et scientia præditi et ecclesiarum mandatis et hominum auctoritate ut plurimum pollentes, impostores tantum et fraudatores, non veri evangelii ministri seu prædicatores habendi sunt. Præterea, qui sanctum et immaculatum donum acceperunt, sicut gratis accepere, ita et gratis distributuri sunt absque mercede vel pacto stipendio, absit, ut eo utantur sicut arte ad lucrandam pecuniam etc. — (Auch den Weibern ist gestattet, zu lehren. *Barcl.* comment. 27.)

Von den verschiedenen Bestimmungen über das Wesen der Kirche hängen auch die ab über das Verhältniss der *Kirche* zum *Staate*. Nach der obigen Definition *Bellarmins* bildet die katholische Kirche so gut einen Staat, als die Republik Venedig u. s. w., folglich ist sie auch unabhängig von jedem andern (weltlichen) Staate. — Unabhängigkeit der Kirche, als Reiches Gottes, von aller weltlichen Macht behauptet auch der Protestantismus, wenn er gleich die Leitung der sichtbaren Kirche mehr oder weniger in Staatshände gelegt hat, ohne jedoch damit ein System der Cäsareopapie begründen zu wollen, das später sich festsetzte. Es ist welthistorisch von der höchsten Bedeutung, dass die Reformatoren in einer so sehr bewegten Zeit das Ansehen der weltlichen Obrigkeit als einer «von Gott verordneten» nach zwei Seiten hin aufrecht zu erhalten suchten, indem sie dasselbe sowohl gegen die den Staat untergrabenden Anmaassungen der Hierarchie sicherstellten, als gegen die anarchischen Wühlereien der Wiedertäufer in Schutz nahmen: daher fast in allen Confessionen der Artikel «de magistratu» als moralisch-politisches Dogma hingestellt wird. Indem nun die Reformatoren zugleich von der Idee einer *christlichen* Obrigkeit ausgingen (nach Analogie der theokratischen Könige des Alten Test.), wollten auch einige (z. B. Zwingli) die *Kirchenzucht* («Ausreutung der Laster») getrost der weltlichen Behörde überlassen, mit Uebergehung einer besondern kirchlichen Behörde, während andere (Oekolampad und Calvin) das kirchliche Institut des Bannes beibehielten, aber auf seine ursprüngliche apostolische Basis zurückführten; vgl. *Schröckh*, Kirchengesch. seit der Ref. III, S. 84. *Henry*, Calvin II, S. 97. — Die christliche Kirche bannet (nach Conf. Bas. I. art. 7) «*nit dann vmb besserung willen, darumben sy die gebannten, nachdem die jr ergerlichs läben abgestelt vnd gebessert, mit fröuden wider uffnimmt.*» Die weitern Stellen aus den Symbolen s. bei *Winer* p. 180. Ueber den Streit mit *Thomas Erastus* (Liebler) zu Heidelberg und die 1568 gehaltene Disputation s. *Beckhaus* über den Heidelb. Katech. a. a. O. S 90 ff. Athenæ raur. p. 428.

§. 256.

Weitere Entwicklung des Dogma's von der Kirche.

Die spätere protestantische Dogmatik führte den Unterschied von ecclesia visibilis und invisibilis (neben welchem der zwischen ecclesia militans und triumphans fortbestand) weiter durch. Die ecclesia *visibilis* ist entweder *universalis* (durch die ganze Welt zerstreut), oder *particularis* (in bestimmte Formen eingeschlossen). Die Particularkirchen selbst stehen dann wieder zu einander bald in gegnerischem, bald in freundlichem Verhält-

niss [1]). — In der Organisation der sichtbaren Kirche (ecclesia synthetica) werden von den lutherischen Dogmatikern drei Stände unterschieden, der status ecclesiasticus, politicus und œconomicus. Nicht ebenso von den Reformirten [2]), wie denn auch über die Repräsentation der Kirche (ecclesia repræsentativa) in beiden Kirchen eine etwas verschiedene Observanz stattfindet. Wichtiger indessen als diese formellen Unterscheidungen sind die Bewegungen, welche einerseits *Spener* in die Sache brachte durch die Wiederherstellung der protestantischen Lehre vom geistlichen Priesterthum [3]), andrerseits *Thomasius* durch die Aufstellung des Territorialsystems [4]). Die Mystiker und Enthusiasten bildeten in ähnlicher Weise wie die mittelalterlichen Secten eine fortwährende Opposition gegen alles äussere Kirchenthum sowohl der Katholiken als der Protestanten [5]).

[1]) S. die Stellen aus den Dogmatikern bei *de Wette,* Dogm. S. 191 ff. *Hase,* Hutter. rediv. S. 320 ff.

[2]) S. *Wendelin, Alsted* u. *Heidegger* bei *de Wette* S. 195. Vgl. *Schweizer* II, S. 657 ff. — Ueber die verschiedenen Formen der Kirchenverfassung (Consistorien, Presbyterien) s. das Kirchenrecht.

[3]) Das geistliche Priesterthum, aus göttlichem Wort kürzlich beschrieben und mit einstimmigen Zeugnissen gottseliger Lehrer bekräftigt, Frkf. 1677. 8. (in Fragen und Antworten). S. 7, Fr. 11: Gehöret dann der Name der Priester nicht allein den Predigern? Antw. Nein, die Prediger sind eigentlich ihrem Amt nach nicht Priester, werden auch nirgend in dem N. Test. also genennet, sondern sie sind Diener Christi, Haushalter über Gottes Geheimnisse, Bischöffe, Aelteste, Diener des Evangeliums, des Worts u. dgl. Vielmehr ist der Name Priester ein allgemeiner Name aller Christen und kommt den Predigern nicht anders zu, als andern Christen. Fr. 12: Sind dann aber die Prediger nicht allein die Geistlichen? Antw. Nein, auch dieser Titel gehöret allen Christen (Röm. 8, 5). Opfern, Beten, Segnen sind priesterliche Aemter, die allen Christen zukommen, und in welchen Christus als der einzige Hohepriester sich kundgiebt. — Gleichwohl hielt Sp. den Lehrstand für nothwendig, wie alle Protestanten. Fr. 26: Sind dann alle Christen Prediger und haben sich des Predigtamts zu unterziehen? Antw. Nein, sondern dazu gehöret ein sonderbarer Beruf, öffentlich in der Gemeinde das Amt *vor* Allen und *über* Alle zu führen; daher welcher sich dessen und einer Macht über Andere anmaassen oder dem Predigtamt Eingriff thun wollte, sich damit versündigen würde; daher sind Andere die

Lehrer, Andere die Zuhörer u. s. w. (Dagegen haben die Laien das volle Recht, in der Schrift zu forschen; s. §. 243, Note 7.)

[4]) Der Landesfürst hat (nach *Thomasius*) das Recht, die Religionsverhältnisse in seinem Lande zu ordnen, Ruhestörer zu entfernen u. s. w. Er hingegen kann nicht unter der Kirchenzucht stehen. Dem (*Hobbes*schen) Grundsatz: cujus regio, illius religio, hat indessen Thomasius nicht unbedingt gehuldigt; vgl. seine 1692 lateinisch erschienene und dann ins Deutsche übersetzte Schrift: von dem Recht evangelischer Fürsten in Mitteldingen oder Kirchenceremonien; dazu: das Recht evangelischer Fürsten in theologischen Streitigkeiten, 1696, u. a. m. bei *Schröckh,* Kirchengeschichte seit der Reformation VII, S. 541, und bei *Luden* a. a. O.

[5]) *Böhm, Kuhlmann, Gichtel, Labadie,* die *Schurmann, Poiret* u. s. w. überboten sich in Invectiven gegen die Staatskirche und ihre Diener. Poiret nannte die Theologie der letztern eine theologia adulatoria s. culinaria; s. *Arnold* III, S. 166. J. Böhm schalt auf die Baals- und Historienpfaffen u. s. w.

§. 257.

Heiligendienst und Bilderdienst.

Die Anrufung und Verehrung der Heiligen, der sich die Reformatoren entgegensetzten [1]), wurde sowohl von der römisch-katholischen als der griechischen Kirche beibehalten und entweder mit den bereits von den Scholastikern entwickelten Gründen unterstützt [2]), oder durch idealistische Deutung vor dem Vorwurfe der Idololatrie sichergestellt [3]). Dasselbe gilt von der Verehrung der Bilder und Reliquien [4]), sowie von den kirchlichen Ceremonien überhaupt, in welchen Stücken die reformirte Kirche die Opposition weiter trieb, als die lutherische [5]).

[1]) Der Protestantismus lehrte nicht, dass es überhaupt keine *Heiligen gebe bei Gott,* sondern er verwehrte nur ihre Anrufung; s. *Marh.* Symb. III, S. 439. Conf. Aug. art. 21: De cultu Sanctorum docent, quod memoria Sanctorum proponi potest, ut imitemur fidem eorum et bona opera juxta vocationem. Sed Scriptura non docet invocare Sanctos seu petere auxilium a Sanctis, quia unum Christum nobis proponit mediatorem, propitiatorium, pontificem et intercessorem: hic invocandus est et promisit se exauditurum esse preces nostras; et hunc cultum maxime probat. Vgl. Apol. p. 223. — Weit stärker Art. Smalc. p. 310: Invocatio Sanctorum est etiam pars absurda errorum Antichristi, pugnans cum primo principali articulo et delens agnitionem

Christi. — Vgl. die ähnlich lautenden Bekenntnisse der Reformirten, Arminianer und Socinianer bei *Winer* S. 47.

[2]) Conc. Trid. sess. XXV: (Doceant episcopi) Sanctos una cum Christo regnantes orationes suas pro hominibus Deo afferre, *bonum atque utile esse* *) suppliciter eos invocare et ob beneficia impetranda a Deo per filium ejus Jesum Christum, qui solus noster redemtor et salvator est, ad eorum orationes, opem auxiliumque confugere; illos vero, qui negant, Sanctos æterna felicitate in cœlo fruentes invocandos esse, aut qui asserunt, vel illos pro hominibus non orare, vel eorum, ut pro nobis etiam singulis orent, invocationem esse idololatriam, vel pugnare cum verbo Dei adversarique honori unius mediatoris Dei et hominum Jesu Christi, vel stultum esse, in cœlo regnantibus voce vel mente supplicare, impie sentire. — Auch von den *Engeln* sagt der Cat. rom. 3, 2. 10: Invocandi sunt, quod et perpetuo Deum intuentur et patrocinium salutis nostræ sibi delatum libentissime suscipiunt. — Mit den Scholastikern hält die römisch-katholische Kirche den Unterschied zwischen *invocatio* und *adoratio* fest. — Die griech. Symbole bei *Winer* S. 44—46.

[3]) So *Bossuet*, exposition de la doctrine de l'église cathol. p. 19: L'Église, en nous enseignant qu'il est utile de prier les Saints, nous enseigne à les prier dans ce même esprit de charité et selon cet ordre de société fraternelle, qui nous porte à demander le secours de nos frères vivans sur la terre..... Pag. 27: C'est ainsi que nous honorons les Saints, pour obtenir par leur entremise les grâces de Dieu; et la principale de ces grâces que nous espérons obtenir est celle de les imiter, à quoi nous sommes excités par la considération de leurs exemples admirables, et par l'honneur que nous rendons devant Dieu à leur mémoire bienheureuse. Ceux qui considéreront la doctrine que nous avons proposée, seront obligés de nous avouer que, comme nous n'ôtons à Dieu aucune des perfections qui sont propres à son essence infinie, nous n'attribuons aux créatures aucune de ces qualités ou de ces opérations qui ne peuvent convenir qu'à Dieu, ce qui nous distingue si fort des Idolâtres qu'on ne peut comprendre pourquoi on nous en donne le titre..... Pag. 30: Au reste, jamais aucun Catholique (?!) n'a pensé que les Saints connussent par eux-mêmes nos besoins, ni même les désirs pour lesquels nous leur faisons de secrètes prières. L'Église se contente d'enseigner avec toute l'antiquité (?) que ces prières sont très-profitables à ceux qui les font, soit que les Saints les apprennent par le ministère et le commerce des Anges, qui, suivant les témoignages de l'Écriture, savent ce qui se passe parmi nous.... soit que Dieu même leur fasse connaître nos désirs par une révélation particulière, soit enfin qu'il leur en découvre le secret dans son essence infinie, où toute vérité est comprise. Ainsi l'Église n'a rien décidé sur les différens moyens dont il plaît à Dieu de se servir pour celà.

[4]) Vgl. die Stellen der Symbole bei *Winer* S. 47 ff.

---

*) Es wird also nicht geradezu als *zum Heil nothwendig* betrachtet.

[5]) *Luthers* Predigt gegen die Bilderstürmer in Wittenberg. — Aehnliche Grundsätze, wie die von Luther geäusserten, vertheidigte der Comthur *Schmid* auf der Züricher Disputation; aber sie drangen nicht durch. Zur Zeit des Interims nahm dann die lutherische Kirche manches Ceremonielle aus der katholischen Kirche wieder auf, woraus sich der adiaphoristische Streit entwickelte. — Die kleinern Secten stehen in dieser Beziehung auf der Seite der Reformirten.

§. 258.

Sacramente.

Der Lehre von den *sieben Sacramenten*, welche der moderne Katholicismus als Kirchenlehre bestätigte [1]), setzte der Protestantismus (nach einigen Schwankungen) die Lehre von den zwei biblischen Sacramenten, der Taufe und dem Abendmahl, entgegen [2]), welche beide nach protestantischer Ansicht in Verbindung mit dem Worte Gottes [3]) die Gnadenmittel (adminicula gratiæ) bilden, die nur dem Gläubigen helfen [4]), während die katholische Lehre eine Wirkung des Sacraments ex opere operato behauptet [5]). Hingegen halten Katholiken und Protestanten gemeinsam zusammen sowohl an der Nothwendigkeit der Sacramente überhaupt (gegen die Quäker) [6]), als an der höhern, die Gnade vermittelnden Bedeutung derselben, im Gegensatz blosser Ceremonien (gegen die Arminianer, Mennoniten und Socinianer) [7]). Blos die streng Zwinglische Form beschränkt sich auf den Begriff eines Pflichtzeichens [8]).

[1]) Sowohl die griechische als die römische Kirche zählen sieben Sacramente. Conc. Trid. sess. VII, can. 1: Si quis dixerit sacramenta sacræ legis.... esse plura vel pauciora, quam septem, videlicet baptismum, confirmationem, eucharistiam, pœnitentiam, extremam unctionem, ordinem et matrimonium, aut etiam aliquod horum septem non esse vere et proprie sacramentum: anathema sit. Den Grund der Siebenzahl bestimmt der Cat. rom. näher II, 1. 20 (bei *Winer* S. 123), und über die verschiedene Würde der Sacr. heisst es II, 1. 22: Sacramenta non parem omnia et æqualem necessitatem aut dignitatem habent, atque ex iis tria sunt, quæ, tametsi non eadem ratione, tamen præ ceteris necessaria dicuntur: baptismus, pœnitentia, ordo; verum si dignitas in sacramentis spectetur, eucharistia sanctitate et mysteriorum numero ac magni-

tudine longe cæteris antecellit. — Conf. orth. p. 154: Ἑπτὰ μυστήρια τῆς ἐκκλησίας· τὰ ὁποῖα εἶναι ταῦτα· τὸ βάπτισμα, τὸ μύρον τοῦ χρίσματος, ἡ εὐχαριστία, ἡ μετάνοια, ἡ ἱερωσύνη, ὁ τίμιος γάμος καὶ τὸ εὐχέλαιον· ταῦτα τὰ ἑπτὰ μυστήρια ἀναβιβάζονται εἰς τὰ ἑπτὰ χαρίσματα τοῦ ἁγίου πνεύματος. Die Griechen betrachten übrigens Taufe und Abendmahl als die Hauptsacramente; einige fügen noch die Busse hinzu. Vgl. *Winer* S. 124.

[2]) Die Katechismen Luthers und die Conf. Aug. handeln nur zwei Sacramente, Taufe und Abendmahl, ab, ohne die übrigen fünf bestimmt auszuschliessen. Ja *Melanchthon* gab zu (Apol. p. 167): Absolutio proprie dici potest sacramentum. Auch Luther hatte de capt. Bab. drei Sacramente genannt: Baptismus, Pœnitentia, Panis. Im Catech. major dagegen p. 549 wird die Busse zur Taufe gerechnet. *Gegen* eine Fixirung der Siebenzahl polemisirt zwar die Apol. p. 200, hält aber überhaupt die Zählungsweise für gleichgültig, obwohl sie einstweilen die Busse mitzählt: Vere igitur sunt sacramenta baptismus, cœna Domini, absolutio, quæ est sacramentum pœnitentiæ. — Bestimmter heben die reformirten Bekenntnissschriften die Zweizahl heraus. Conf. Basil. I. art. 5, §. 2: In dieser kylchen brucht man einerlei Sacrament, nemlich den Touff, im jngang der kylchen, vnd des Herrn Nachtmal zu siner zyt, jn nachgendem läben, zu bezügung des gloubens vnd brüderlicher liebe, wie dann im Touff verheissen ist. Conf. helv. II. c. 19: Novi populi sacramenta sunt baptismus et cœna dominica. Sunt qui sacramenta novi populi septem numerent. Ex quibus nos pœnitentiam, ordinationem ministrorum, non papisticam quidem illam, sed apostolicam, et matrimonium agnoscimus *instituta esse Dei utilia, sed non sacramenta.* Confirmatio et extrema unctio *inventa sunt hominum,* quibus nullo cum damno carere potest ecclesia. Vgl. Conf. Gall. art. 35. Belg. 33. Angl. 25. — Auch die Arminianer kennen nur zwei Sacramente. Die Mennoniten erwähnen des Fusswaschens, als eines von Christo eingeführten Gebrauchs (nach Joh. 13); doch weiss *Ries* (Conf. art. 30) nur von zwei Sacramenten. Vgl. *Winer* S. 124.

[3]) Die heilige Schrift ist den Protestanten nicht nur Erkenntnissquelle, sondern das in ihr enthaltene Gotteswort wird als lebendiges und lebendigmachendes Princip gefasst. Sowohl das Gesetz, als das Evangelium hat seine eigenthümliche ἐνέργεια, jenes die Sünde zur Erkenntniss zu bringen, dieses die Gnade zu vermitteln. (Art. Smalc. p. 319.) — Uebrigens redet auch der Cat. rom. (IV, 13. 18) von dem Worte Gottes als einem cibus animi, und setzt es den Sacramenten an die Seite, doch wird darunter mehr die prædicatio verbi verstanden, wie sie von der Kirche ausgeht, als das *Schriftwort.*

[4]) Aug. Conf. p. 11: Per verbum et sacramenta, tanquam per instrumenta donatur Spir. S., qui fidem efficit, ubi et quando visum est Deo, in iis, qui audiunt evangelium etc. Vgl. Cat. maj. p. 426. Art. Smalc. p. 331. Form. Conc. p. 670. — Conf. helv. II. c. 1. Belg. 24. Heidelb. Kat. Fr. 65: Woher kommt der (seligmachende) Glaube? Antw. Der heil. Geist wirkt denselben in unsern Herzen durch die Predigt des heil. Evangeliums und bestätigt ihn durch den Brauch der heil. Sacramente

[gegen die Enthusiasten]. — Aber eben so bestimmt erklären sich die protestantischen Symbole nach der andern Seite hin. Conf. Aug. p. 13: Damnant illos, qui docent, quod sacramenta *ex opere operato* justificent, nec docent fidem requiri in usu sacramentorum, quæ credat remitti peccata. Apol. p. 203: Damnamus totum populum scholasticorum doctorum, qui docent, quod sacramenta non ponenti obicem conferant gratiam *ex opere operato*, sine bono motu utentis. Hæc simpliciter judaica opinio est, sentire, quod per ceremoniam justificemur, sine bono motu cordis, h. e. sine fide..... At sacramenta sunt *signa* promissionum. Igitur in usu debet accedere fides..... Loquimur hic de fide speciali, quæ præsenti promissioni credit, non tantum, quæ in genere credit, Deum esse, sed quæ credit offerri remissionem peccatorum. — Helv. II. c. 19: Neque vero approbamus istorum doctrinam, qui docent, gratiam et res significatas signis ita alligari et includi, ut quicunque signis exterius participent, etiam interius gratiæ rebusque significatis participes sint, qualesquales sint.... Minime probamus eos, qui sanctificationem sacramentorum attribuunt nescio quibus characteribus et recitationi vel virtuti verborum pronuntiatorum a consecratore et qui habeat intentionem consecrandi. — Indessen bleibt auch nach protestantischer Lehre die *integritas* des Sacraments unabhängig von der Würde des Verwaltenden sowohl, als von der Würde des Geniessenden. Conf. helv. a. a. O.

[5]) Conc. Trid. sess. VII, can. 8: Si quis dixerit, per ipsa novæ legis sacramenta ex opere operato non conferri gratiam, sed solam fidem divinæ promissionis ad gratiam consequendam sufficere: anathema sit. Dazu die weitere Erklärung von *Bellarmin*, de sacrament. II, 1 (bei *Winer* S. 125).

[6]) Die Quäker verwerfen Begriff und Ausdruck des Sacraments. Sie kennen nur die Geistestaufe und das mystische Abendmahl. *Barcl.* Apol. XII, 12 (bei *Winer* S. 120).

[7]) S. d. Stellen b. *Winer* S. 122. 123, u. vgl. den §. (259) vom Abendmahl. Man kann den Gegensatz (mit Winer) richtig dahin bezeichnen, dass nach den katholischen, lutherischen und reformirten Symbolen der Mensch im Sacrament etwas von Gott *empfängt*, während er nach der Lehre dieser Secten etwas Gott *leistet* (oder *vor* Gott etwas den Menschen gegenüber *bezeugt*).

[8]) *Zwingli*, de vera et falsa rel. p. 231: Sunt sacramenta signa vel *ceremoniæ* (pace tamen omnium dicam, sive neotericorum sive veterum), quibus se homo ecclesiæ probat aut candidatum aut militem esse Christi, redduntque ecclesiam totam potius certiorem de tua fide, quam te; si enim fides tua non aliter fuerit absoluta, quam ut *signo ceremoniali* ad confirmationem egeat, fides non est: fides enim est, qua nitimur misericordiæ Dei inconcusse, firmiter et indistracte, ut multis locis Paulus habet. Vgl. Fidei rat. ad Carol. V.: Credo omnia sacramenta tam abesse ut gratiam conferant, ut ne afferant quidem aut dispensent.... Credo, sacramentum esse sacræ rei h. e. *factæ gratiæ* signum. — Klare underrichtung vom nachtmal Christi (Werke II, 1) S. 429: «Sacrament ist als vil als ein zeichen eins heiligen dings..... Nun habend die

pfaffen all wol gewüsst, dass diss wort sacrament kein anders hiess weder ein zeichen, und habend nüts dess minder die einfaltigen im won gelassen, als ob es neisswas anders oder türers hiesse, das doch die einfaltigen nit verstündend, sunder fielend daruf, als ob sacrament Gott selbs wär.» Vgl. auch den Katechismus von Leo Judä (Ausg. von *Grob*) S. 227: «Dieweil aber Christus das zerknitschte Rohr nicht gar zermürset und den rauchenden Docht nicht gar auslöscht, hat er uns, seinen Gliedern, dieweil wir noch im Fleisch hier leben, zwei äusserliche *Pflichtzeichen* aufgesetzt und unserer Blödigkeit etwas nachgelassen.» S. 229: «Sacramentum heisst ein *Eid* oder *hohe Pflicht* und haben's die, die von göttlichen Dingen reden, genannt ein Zeichen eines heiligen Dinges, darum man die heiligen göttlichen Zeichen Sacramente nennt, dass sie uns hohe, heilige Dinge vortragen und anbilden, und mit denen sich die, so sie gebrauchen, *verbinden* und *verpflichten* zu denselben heiligen Dingen.» — Ueber die «*reformirte Geringschätzung* (?) *des Sacraments*» s. *Schenkel* I, S. 412 ff., wo noch mehrere Stellen aus Zwingli. Ueber den Sacramentsbegriff *Calvins* ebend. S. 425 ff.

§. 259.

Messopfer. Abendmahl.

L. Lavater, historia controversiæ sacramentariæ, Tig. 1563. 1672. *H. Hospiniani* hist. sacramentaria, Tig. 1598. 1602. II. fol. 1611. 4. *Luthers* Werke (*Walch*, Bd. XVII. XX). *Ebrard* II.

Während der gemeinsame Widerspruch der Reformatoren vom Standpunkte der Schrift aus sowohl gegen die Brotverwandlungslehre [1]), als besonders gegen das Messopfer [2]) und die damit verbundene Entziehung des Laienkelches [3]) sich kehrte, gingen ihre Ansichten nachgerade auseinander in Beziehung auf das Positive der Abendmahlslehre selbst. Gegen die theilweise unter sich verschiedenen Auslegungen der Einsetzungsworte, wie sie bald nacheinander *Carlstadt* [4]), *Zwingli* [5]), *Oekolampad* [6]) aufstellten, hob *Luther* [7]) sowohl in seinen Streitschriften, als auf dem Marburger Gespräch (Oct. 1529) [8]), ja bis an sein Ende die buchstäbliche Bedeutung derselben und den darauf gegründeten mündlichen Genuss des im Brote vorhandenen verklärten Leibes Christi und seines wirklichen Blutes hervor, eine Lehre, die (zum Theil) in Verbindung mit dem Dogma von der Allent-

halbenheit (Ubiquität) dieses Leibes [9]) sich in den symbolischen Büchern als Kirchenlehre festsetzte [10]). Eine Gegenwart Christi im Abendmahl hatten übrigens die Reformirten nie geleugnet, wenn sie auch dieselbe nicht immer nachdrücklich genug betonten [11]). Nur suchten sie diese Gegenwart nicht im Brote, und fassten auch den Genuss nicht als einen mündlich-leiblichen, sondern als einen geistlichen [12]) *Calvin* [13]) war es namentlich, der nach dem Vorgange *Bucers* u. a. diesen geistlichen Genuss heraushob und so das Abendmahl nicht nur zu einem Zeichen, sondern zu einem Pfand und Siegel der dem Communicanten sich mittheilenden göttlichen Gnade machte. Immerhin aber blieb der wohl zu beachtende Unterschied, dass auch nach Calvin nur der *Gläubige* sich mit Christo im Sacrament vereinigt und dass der Leib Christi als solcher nicht im Brote, sondern im Himmel ist, von wo aus er auf eine wunderbare dynamische Weise dem Geniessenden sich mittheilt, während nach der objectiven Betrachtung Luthers auch die Ungläubigen den Leib Christi (obwohl zu ihrem Schaden) und zwar *in*, *mit* und *unter* dem Brote empfangen und geniessen. Die auf Verkehrung der Einsetzungsworte beruhende Ansicht *Schwenkfelds* [14]) erwarb sich nur geringen Beifall. Am nüchternsten fassen die Socinianer (und mit ihnen die Arminianer und Mennoniten) das Abendmahl als einen rein mnemonischen Act, was mit ihrer mehr negativen Ansicht von den Sacramenten zusammenhängt [15]). Die Quäker endlich glauben, als innerlich mit Christo Verbundene, eines leiblichen Genusses gänzlich entbehren zu können [16]).

[1]) Sowohl in der Schrift de capt. Bab., als in seinem Streite mit Heinrich VIII., der die scholastische Lehre vertheidigte, sprach sich *Luther* in Betreff der Verwandlungslehre gegen dieselbe aus (vgl. *Walch* XIX). Doch gebrauchte er selbst noch den Ausdruck *Verwandlung* in dem Sermon vom hochw. Sacrament 1519 (bei *Ebrard* II, S. 112). Ge-

gen die Verwandlungslehre erklären sich auch die Symbole: Art. Sm. p. 330: ...De transsubstantiatione subtilitatem sophisticam nihil curamus, qua fingunt, panem et vinum relinquere et amittere naturalem suam substantiam et tantum speciem et colorem panis et non verum panem remanere. Form. Conc. p. 729: Extra usum dum reponitur aut asservatur (panis vel hostia) in pyxide aut ostenditur in processionibus, ut fit apud Papistas, sentiunt non adesse corpus Christi. Pag. 760: Negamus elementa illa seu visibiles species benedicti panis et vini adorari oportere. — Vgl. Conf. helv. II. art. 21 (p. 74 Aug.). — Dagegen Conc. Trid. sess. XIII, can. 4: Denuo hoc sancta synodus declarat, per consecrationem panis et vini conversionem fieri totius substantiæ panis in substantiam corporis Christi, et totius substantiæ vini in substantiam sanguinis ejus, quæ conversio convenienter et proprie a sancta catholica ecclesia *transsubstantiatio* est appellata. Vgl. Cat. rom. II, 4. 37. *Bellarmin,* controv. de sacram. euch. III, 18—24.

[2]) Gegen das *Messopfer* erhob sich nicht nur die Theologie der Reformatoren, sondern auch der praktische Sinn des Volkes, wie gegen die Bilder. Beides wurde (wenigstens in der schweiz. Reformation) in genauester Verbindung mit einander behandelt. So auf der zweiten Züricher Disputation. (*Zwinglii* Opp. ed. *Schulth.* I, p. 459 sqq.) Von den vielen für und wider die Messe erschienenen Schriften vgl. u. a. folgende: Ob die Mess ein Opffer sey, beyder partheyen Predicanten zu Basel antwurt uff erforschung eins Ersamen radts eingelegt, 1527. (An der Spitze der reformirten Partei stand *Oekolampad.*) — «*Keinen Theil des katholischen Kirchenglaubens haben die Reformatoren heftiger bekämpft, als diesen, und in den Symbolen beider protestantischen Kirchen wird die Messe in den bestimmtesten Ausdrücken, ja mit Abscheu verworfen.*» *Winer* S. 148. Gegen die Messe zwar als solche hatten *Luther* und seine Anhänger nichts einzuwenden. «Je näher,» sagte L., «unsere Messen der ersten Messe Christi sind, je besser sie ohne Zweifel sind, und je weiter davon, je gefährlicher» (Sermon von dem N. T. 1520). Und ebenso erklärten sich die lutherischen Symbole, Conf. Aug. p. 23: Falso accusantur ecclesiæ nostræ, quod Missam aboleant; retinetur enim Missa apud nos, et summa reverentia celebratur. Servantur et usitatæ ceremoniæ fere omnes, præterquam quod latinis cantionibus admiscentur alicubi germanicæ, quæ additæ sunt ad docendum populum. — Hingegen verwarfen sie das *Opfer* und die daraus hervorgehenden Missbräuche der Privatmessen, Seelenmessen u. s. w. Ibid. p. 25: Accessit opinio, quæ auxit privatas Missas in infinitum, videlicet, quod Chr. sua passione satisfecerit pro peccato originis et instituerit Missam, in qua fieret oblatio pro quotidianis delictis, mortalibus et venialibus. Hinc manavit publica opinio, quod Missa sit opus delens peccata vivorum et mortuorum ex opere operato..... De his opinionibus nostri admonuerunt, quod dissentiant a scripturis sanctis et lædant gloriam passionis Christi. Nam passio Christi fuit oblatio et satisfactio, non solum pro culpa originis, sed etiam pro omnibus reliquis peccatis.... Jam si Missa delet peccata vivorum et mortuorum ex opere operato contingit justificatio ex opere Missarum, non ex fide, quod Scriptura

non patitur. Vgl. Apol. p. 250. 269. Art. Smalc. p. 305: Quod Missa in papatu sit maxima et horrenda abominatio et hostiliter e diametro pugnans contra articulum primum, quæ tamen præ omnibus aliis pontificiis idololatriis summa et speciosissima fuit. Form. Conc. p. 602. — Die reformirten Symbole verwerfen die Messe überhaupt, ohne sich auf den Unterschied der ältern und neuern Messe einzulassen. Heidelb. Katech. Fr. 80: ....Und ist also die Mess im Grund nichts anderes, dann ein Verleugnung des einigen Opfers Christi und eine vermaledeyte Abgötterei. Conf. helv. II. c. 21: Missa, qualis aliquando apud veteres fuerit, tolerabilis an intolerabilis, modo non disputamus: hoc autem libere dicimus, Missam, quæ hodie in usu est per universam romanam ecclesiam, plurimas et justissimas quidem ob caussas in ecclesiis nostris esse abrogatam. — Dagegen die katholischen Symbole: Conc. Trid. sess. XXII, can. 1: Si quis dixerit, in Missa non offerri Deo verum et proprium sacrificium, aut quod offerri non sit aliud, quam nobis Christum ad manducandum dari: anathema sit..... Can. 3: Si quis dixerit, Missæ sacrificium tantum esse laudis et gratiarum actionis, aut nudam commemorationem sacrificii in cruce peracti, non autem propitiatorium, vel soli prodesse sumenti, neque pro vivis et defunctis, pro peccatis, pœnis, satisfactionibus et aliis necessitatibus offerri debere: anathema sit. *Bellarmin*, controv. de euch. lib. 5 u. 6, wovon die Hauptsätze bei *Winer* S. 148. — Auch nach der Conf. orthod. der Griechen p. 165 heisst das Abendmahl ἀναίμακτος θυσία. Die fernern Bestimmungen bei *Winer* S. 149. — Die weitere Entwicklung der Gründe katholischer Dogmatiker (bes. *Bellarmins*) zur Stützung des Opferbegriffs s. bei *Marheineke*, Symb. III, S. 351 ff.; besonders merkwürdig die exegetischen, z. B. aus den Worten: Hoc *facite* in memoriam meam; facere heisse aber auch opfern, nach dem hebr. עָשָׂה (Exod. 29, 41. Ps. 66, 15. Num. 15, 3), oder aus der Geschichte Melchisedechs, wo הוֹצִיא von den LXX durch ἐξήνεγκε (obtulit) übersetzt, und demnach von den katholischen Dogmatikern auf das Opfern bezogen wird, s. *Marheineke* a. a. O. S. 377. 378.

[3]) Conf. Aug. p. 21. Apol. p. 233. Art. Smalc. p. 330. Form. Conc. p. 602. Conf. helv. II. c. 21: Improbamus illos, qui alteram speciem, poculum inquam Domini, fidelibus subtraxerunt. Graviter enim peccant contra institutionem Domini. Conf. Angl. p. 94. Scot. art. 22. Decl. Thorun. p. 64. Cons. repet. fidei veræ luth. (ed. *Henke*) p. 53.

[4]) *Carlstadt* fasste die Einsetzungsworte δεικτικῶς (Christus habe dabei auf seinen Leib gezeigt) *). Vgl. *Walch* Bd. XV, S. 2422 ff. XX, S. 186 ff. *M. Göbel*, in den Stud. u. Krit. 1841. 1842.

[5]) *Zwingli* entwickelte seine Abendmahlslehre zunächst im Gegensatz gegen das römische Messopfer. In der Auslegung des 18. Artikels (Werke I, S. 257) vom Jahre 1523 heisst es: «Ich hab das essen und

---

*) Zwingli urtheilt davon, Carlstadt rede die Wahrheit, habe aber den Mangel, dass er «die unverstandnen Wort mit dem τοῦτο nit zum geschicktesten an'n tag bracht» und «es mit den Worten nicht eigentlich getroffen hab.» S. über des Dr. Strussen büchlin, bei *Schuler* u. *Schulth.* II, 1 S. 479.

trinken des fronlychnams und blutes Christi genennt *ein widergedecht-nuss des lydens Christi,* ee ich den Luter je hab ghört nennen; und hat der Luter den fronlychnam und das blut Christi ein testament ge-nennet: sind beede recht und us dem mund Christi kummen.» Vgl. Brief an Wyttenb. vom 15. Juni 1523 (Opp. VII, p. 297). Das Moment der *Lebensvereinigung mit Christus* kennt indessen auch Zwingli. Dieses tritt besonders hervor de canone Missæ (Opp. III, p. 114 sqq.), vom Aug. desselben Jahres, wo von einem Essen des Leibes und Trinken des Blutes Christi (freilich im ältern, asketischen Tone der Kirche) die Rede ist, vgl. die Stellen bei *Ebrard* II, S. 107. Auch in der 1528 ge-haltenen Predigt zu Bern redet er von einem Gespeistwerden mit dem Leibe Christi zur Auferstehung (Werke II, S. 212 ff. *Ebrard* II, S. 110). In der christenlichen ynleitung (1523 — Werke I, S. 563. 564) heisst das Abendmahl eine Speise der Seele und ein sichtbares Zeichen seines Fleisches und Blutes. — Das erste Document der Zwingli'schen Lehre (in Beziehung auf den sächsischen Sacramentsstreit) ist der Brief an Matthias Alber in Reutlingen, in dem subsidium de eucharistia (hinter dem Commentarium de vera et falsa relig.; Opp. III, p. 327), womit zu vergleichen: Klare underrichtung vom nachtmal Christi (1526); dann (das erstemal mit bestimmter Rücksicht auf Luther): Amica exegesis i. e. expositio eucharistiæ negotii ad M. Lutherum (1527), und die übrigen Streitschriften (deutsche Werke II, 2 u. III. Opp. lat. III, 1). Vgl. *Ebrard* II, S. 136 ff. Folgende Stellen mögen genügen:

a. In Betreff des Exegetischen: Subsid. p. 343 (mit Beziehung auf Exod. 12, 11): Ista igitur vox *est* h. l. citra omnem parabolæ suspicionem posita est. ...Quis tam tardus erit, ne dicam hebes aut pertinax, ut non videat, *est* h. l. positum esse pro *significat;* aut symbolum est, aut figura est.... Quid nunc, quæso, causæ est, cur eundem tropum nolint quorundam mentes recipere in constitutione novæ at æternæ gratiarum actionis? cum omnia sic conveniant, sic sibi respondeant, ut qui eis credere nolit, disperdere videatur, non ædificare velle. (Dabei wird geltend gemacht, dass Christus selbst noch mit den Jüngern war, ihnen also weder den erst zu kreuzigenden, noch den gen Himmel gefahrenen Leib zu essen gab.) Vgl. ad Bugenh. resp. Opp. III, p. 605 sqq. Klare underrichtung (Werke II, 1) S. 456: «Darzu ist ze wüssen, dass die gschrift allenthalb figürlicher reden, die man nämt nach griechisch tropos, das ist andergewendt oder anderverständig reden, voll ist. Als wenn Christus spricht: ich bin der rebstock.... ir sind die schoss.... item, Joh. 1, 29: das ist das lamm, das hinnimmt die sünd der welt.... Joh. 6, 35: ich bin das lebendig brot» (u. andere Stellen mehr). Vgl. die Schrift: Dass diese Worte Jesu Christi: das ist min lychnam u. s. w. ewiglich den alten einigen Sinn haben werdend u. s. w. (Werke II, 2 S. 16 ff.). Auf dem Marburger Gespräch führt er auch noch die Stelle an Joh. 19, 26: Weib, siehe, das *ist* dein Sohn!

b. In Betreff des Dogma's selbst. Subsid. p. 332: *Fide* constat salus, non *corporali manducatione,* neque ea fide, qua te fingas credere quidquid finxeris, sed qua fidis *filio Dei pro te in cruce impenso.* Klare underrichtung S. 441: «Christus will durch ««essen sin fleisch und

blut»» nüts anders verston, weder *in jn vertruwen, der sin fleisch und blut für unser leben hat hinggeben.* In jn vertruwen macht heil, und jn essen, sehen, empfinden nit.» Ueber des Dr. Strussen büchlin (Werke II, 1 S. 481): «Unser stryt ist nit fürnemlich, *ob* der lychnam Christi *im sacrament sye,* sunder *ob er darin geessen werde lyblich;* wiewol er ouch nit da ist, ouch nit darin syn mag mit zulassen Gottes worts.» (Ueber die Lehre von dem im Himmel befindlichen Leibe Christi vgl. unten die Christologie.) — Von einer Gegenwart des Leibes Christi *für den Glauben* redet die Fidei ratio ad Carolum Imp.: Credo, quod in sacra eucharistiæ h. e. gratiarum actionis cœna *verum Christi corpus adsit fidei contemplatione*... Sed quod Christi corpus per essentiam et realiter h. e. corpus ipsum naturale in cœna aut adsit aut ore dentibusque nostris manducetur, quemadmodum Papistæ et quidam, qui ad ollas Aegyptiacas respectant, perhibent, id vero non tantum negamus, sed errorem esse, qui verbo Dei adversetur, constanter adseveramus. — «*Die Frage, was das h. Abendmahl für das subjective Glaubensleben des Einzelnen sei, lag ihm fern; er fasste nur die Beziehung auf, die das Sacrament als Gesammtheit der Kirche zu Christi Tod einnimmt.*» *Ebrard* II, S. 155.

[6]) Gewöhnlich nimmt man an, Oekolampads Erklärung sei von der Zwingli'schen grammatisch verschieden gewesen, indem er dem ἐστί seine strenge Bedeutung liess und dagegen das Prädicat τὸ σῶμά μου bildlich fasste; indessen verschwindet auch diese Verschiedenheit, wenn man vergleicht, dass auch Zwingli sich gefallen liess, statt «significat» zu sagen: est symbolum. Vgl. Note 5 und *Ebrard* II, S. 152. Seine Ansicht entwickelt Oekolampad zuerst in der Schrift: De verborum Domini: hoc est corpus meum... juxta vetustissimos auctores expositione liber, 1525 (s. *Herzog,* Leben Oekol. I, S. 322 ff.; *Ebrard* II, S. 162), wobei er die directe Polemik gegen Luther vermeidet und hauptsächlich die mittelalterliche Scholastik, von Peter dem Lombarden ausgehend, bekämpft und sich an Augustins Begriff vom Sacrament anschliesst. Die Schrift ist voll feiner Bemerkungen über das Tropische in der Bibel. Gegen ihn erschien das Syngramma Suevicum von *Joh. Brenz, Erhard Schnepf* u. a. (vgl. *Hartmann* und *Jäger,* Joh. Brenz, Hamb. 1842. I, S. 141 ff. *Ebrard* II, S. 168 ff.), worin besonderer Nachdruck auf das *Wort* gelegt wird, das auf wunderbare Weise mit dem Brot sich verbindet: und daraus wird ein realer Genuss (ob leiblicher? s. *Ebrard*) des Leibes Christi gefolgert. Dagegen erschien von Oekolampad das Antisyngramma (de dignitate eucharistiæ sermones duo, 1526). Auch mit Pirkheimer, mit Billican und Luther selbst wechselte er Schriften. Bedeutend ist sein Dialogus: Quid de eucharistia veteres tum Græci tum Latini senserint, 1530.

[7]) Ueber Luthers frühere Anfechtungen, wonach er selbst versucht wurde, der symbolischen Auffassung Gehör zu geben, s. das Schreiben an die Christen zu Strassburg (bei *de Wette* II, S. 577). In seiner Schrift vom Anbeten des Sacraments, an die böhmischen Brüder, 1523 (*Walch* XIX, S. 1593) widerlegt er neben der Verwandlungs- und Opfertheorie auch die sowohl von einem blossen Sinnbilde, als die von einem

rein geistlichen Genusse. Vgl. *Gieseler* III, 1 S. 189. Nachdem nun die beiden letztern Ansichten unter den Anhängern der Reformation ihre Vertheidiger gefunden, eiferte er erst in Briefen (so an Reutlinger, bei *de Wette* III, S. 70) gegen die, «so uns itzt wollen lehren, es sei im Sacrament des Altars schlecht und eitel Brot und Wein, aber nicht der wahrhaftige Leib und Blut Christi,» und macht bereits auf ihre Uneinigkeit in Betreff der Erklärung der Einsetzungsworte aufmerksam. Weiterhin trat er den «Sacramentirern, Schwarmgeistern» u. s. w. entgegen in dem «Sermon von dem Sacrament des Leibs und Bluts Christi» (Ende 1526), in der Schrift: «Dass die Worte Christi: das ist mein Leib u. s. w. noch fest stehn» u. s. w., und vorzüglich in dem 1528 erschienenen «grossen Bekenntniss» (sämmtlich bei *Walch* XX). Luther gründet seine Theorie zunächst auf die buchstäbliche (nach ihm allein zulässliche) Fassung der Einsetzungsworte *): «Denn wir sind ja nicht so Narrn, dass wir die Worte nicht verstehen. Wenn solche Worte nicht klar sind, weiss ich nicht, wie man deutsch reden soll. Sollt' ich nicht vernehmen, was das wäre, wenn mir jemand eine Semmel vorlegte und sagte, nimm, iss, das ist ein weiss Brot? Item, nimm hin und trinke, das ist ein Glas mit Wein? Also, wenn Christus sagt: Nehmet, esset, das ist mein Leib, verstehet auch ein Kind wohl, dass er redet von dem, so er darreicht.» (*Walch* XX, S. 918.) So hatte er auf dem Marburger Gespräch die Worte: Hoc est corpus meum, vor sich auf den Tisch geschrieben und steifte sich darauf so sehr, dass er behauptete, wenn ihm Gott beföhle, Holzäpfel oder Mist zu essen, er es thun würde **). Dieser buchstäblichen Auslegung gemäss lehrt Luther eine *reale Gegenwart des Leibes Christi im Brote* (Consubstantialität), wobei er jedoch den Vorwurf einer crassen Impanation, welche die Gegner in seiner Ansicht erblickten, nicht will an sich kommen lassen: «Wir armen Sünder sind ja nicht so toll, dass wir gläuben, Christi Leib sei im Brot auf dieselbe sichtbare Weise, wie Brot im Korbe oder Wein im Becher, wie uns die Schwärmer gerne wollen auflegen, sich mit unsrer Thorheit zu kützeln.... Dass die Väter und wir bisweilen so reden, geschieht einfältiger Meinung darum, dass unser Glaube will bekennen, dass Christi Leib da sei; sonst mögen wir wohl leiden, man sage, er sei *im* Brot, er sei *das* Brot, er sei *da* das Brot ist, oder wie man will. Ueber Worten wollen wir nicht zanken [?], alleine dass der Sinn dableibe, dass nicht schlecht Brot sei, das wir im Abendmahl Christi essen, sondern der Leib Christi.» (*Walch* a. a. O. S. 1012.) — An derselben Stelle macht er aufmerksam, «dass Gott mehr Weise habe, ein Ding im andern zu haben, als wie Wein im Fass, Brot im Kasten, Geld in der Tasche. Levi war in den Lenden Abrahams

*) Schon in der oben angeführten Schrift an die Strassburger bekennt er: «Der Text ist zu gewaltig da und will sich mit Worten nicht lassen aus dem Sinn reissen.»

**) Die tropische Erklärung machte er auf plumpe Weise lächerlich in der Schrift: «Dass diese Worte ... noch fest stehn» (*Walch* XX, S. 590). Kukuk und Grasmücke.

(Hebr. 7, 5). Himmel und Erde kann in dem Auge eines Menschen sein» u. s. w. Vgl. gr. Bekenntniss S. 1186. Es kann ein Ding an einem Ort sein, localiter (circumscriptive), definitive, repletive. Immerhin aber geht die Weise, wie Christus im Brote ist, über unsre Vernunft hinaus und kann nur mit dem Glauben erfasst werden: «Wie das zugehet, kannst du nicht wissen, dein Herz fühlet ihn aber wohl, dass er gewisslich da ist durch die Erfahrung des Glaubens.» (*Walch* XX, S. 922, und unzählige andere Stellen.) Gleichwohl redet er auf dem Marburger Gespräch davon, der Leib sei im Brot, wie das Schwert in der Scheide u. s. w. Ja, in der Kasseler Declaration heisst es mit dürren Worten: «Und ist Summa das unsere Meinung, dass wahrhaftig in und mit dem Brot der Leib Christi gessen wird, also dass alles, was das Brot wirket und leidet, der Leib Christi wirke und leide, dass er ausgetheilet, gessen und mit den Zähnen zubissen werde, propter unionem sacramentalem» (bei *Planck* III, S. 368. *Ebrard* II, S. 375). Vgl. jedoch unten die Concordienformel.

[8]) Ueber das Marburger Gespräch vgl. *L. J. K. Schmitt,* das Religionsgespräch zu Marburg 1529. *Gieseler,* KG. III, 1 S. 236, wo auch die Litteratur und die Actenstücke. *Ebrard* S. 286 ff.

[9]) *Luther* wurde durch Consequenz auf die Ubiquität geführt, die er erst in seinen spätern Schriften vortrug, s. *Rettberg,* Occam und Luther (Studien u. Kritiken, 1839, 1). Uebrigens blieb der Begriff lange ein schwankender. War der Leib Christi überall, so war er in jedem Brote, und damit war also noch nichts für die specifische Gegenwart im Abendmahl bewiesen. Man sah sich daher später zu genaueren Erörterungen des Begriffs veranlasst. Vgl. *Ebrard* II, S. 698 ff. und die Christologie. — *Calixt* nannte den Ubiquitätsstreit infaustum certamen, wurde aber eben deshalb von den Orthodoxen verketzert, s. *Gass* S. 65.

[10]) Conf. Aug. p. 12: De cœna Domini docent, quod corpus et sanguis Christi vere adsint et distribuantur vescentibus in cœna Domini, et improbant secus docentes. Vgl. Apol. p. 157. Art. Smalc. p. 330: De sacramento altaris sentimus, panem et vinum in cœna esse verum corpus et sanguinem Christi, *et non tantum dari et sumi a piis, sed etiam ab impiis christianis.* Catech. maj. p. 553: Quid est itaque sacramentum altaris? Est verum corpus et sanguis Domini nostri Jesu Christi *in* et *sub* pane et vino per verbum Christi nobis christianis ad manducandum et bibendum institutum et mandatum. Form. Concord. p. 599: Credimus, quod in cœna Domini corpus et sanguis Christi vere et substantialiter sint præsentia, et quod una cum pane et vino vere distribuantur atque sumantur. Credimus, verba testamenti Christi non aliter accipienda esse, *quam sicut verba ipsa ad litteram sonant,* ita, ne panis absens Christi corpus et vinum absentem Christi sanguinem significent, sed ut propter sacramentalem unionem panis et vinum vere sint corpus et sanguis Christi. Vgl. p. 736: Docent, quemadmodum in Christo duæ distinctæ et non mutatæ naturæ inseparabiliter sunt unitæ, ita in sacra cœna duas diversas substantias, panem videlicet naturalem et verum naturale corpus Christi, in instituta sacramenti administratione

hic in terris simul esse præsentia. Nun aber die Verwahrung p. 604: Prorsus rejicimus atque damnamus capernaiticam manducationem corporis Christi, quam nobis Sacramentarii contra suæ conscientiæ testimonium post tot nostras protestationes malitiose affingunt, ut doctrinam nostram apud auditores suos in odium adducant, quasi videlicet doceamus, corpus Christi dentibus laniari et instar alterius cujusdam cibi in corpore humano digeri *). Credimus autem et asserimus secundum clara verba testamenti Christi *veram,* sed *supernaturalem* manducationem corporis Christi, quemadmodum etiam vere, *supernaturaliter* tamen, sanguinem Christi bibi docemus. Hæc autem humanis sensibus aut ratione nemo comprehendere potest, quare in hoc negotio, sicut et in aliis fidei articulis, intellectum nostrum in obedientiam Christi captivare oportet. Hoc enim mysterium in solo Dei verbo revelatur et sola fide comprehenditur.

[11]) Vgl. oben die Stellen von *Zwingli* und die ref. Symbole.

[12]) Schon *vor* Calvin hatten *M. Bucer, Osw. Myconius* u. a. auf den *geistigen Genuss* des im Himmel befindlichen Christus hingewiesen, welcher Gedanke auch Zwingli gar nicht so fremd, aber bei ihm nur hinter das Negative zu sehr zurückgetreten war (s. Note 5). Darum gesteht ja schon die Tetrapolitana (1530) so sehr «ein wahres Essen und wahres Trinken des wahren Leibes und Blutes Christi» zu, dass der Unterschied zwischen ihr und der Augustana fast ein unmerklicher ist. Und so heisst es denn auch in der ersten Basler Conf. von 1534, an der Calvin ebenfalls keinen Theil hatte: «Wir gloubend aber vestiglich, dass *Christus selbs syge die spyss der glöubigen Seelen zum ewigen Läben,* vnd dass vnsre Seelen durch waren glouben in den crützigten Christum *mit dem Fleisch vnd Blut Christi gespyset vnd getrenckt werdend.....* Darum so bekennend wir, dass Christus in sinem heyligen Nachtmal allen denen, die da warhafftigklichen gloubend, *gegenwärtig* sye.» Freilich wird dann auch eben so deutlich hinzugesetzt: «Vnd schliessend aber den natürlichen, waren, wesentlichen Lyb Christi, der von Marien.... geboren, für vns gelytten vnd vffgefaren ist zu den himlen, nit in des Herrn brot noch tranck» u. s. w. Ebenso gesteht die Bas. II. (Helv. I.) von 1536, art. 22, ein: Cœnam mysticam esse, in qua Dom. corpus et sanguinem suum, i. e. se ipsum, suis vere ad hoc offerat, ut magis magisque in illis vivat et illi in ipso: non quod pani et vino corpus Domini et sanguis vel naturaliter uniantur vel hic localiter includantur vel ulla huc carnali præsentia statuantur; sed quod panis et vinum ex institutione Domini symbola sint, quibus ab ipso Domino per ecclesiæ ministerium vera corporis et sanguinis ejus communicatio non in periturum ventris cibum, sed in æternæ vitæ alimoniam exhibeatur.

---

*) Schon Luther hatte gesagt, der Leib Christi lasse sich nicht handhaben wie eine Bratwurst. S. *Walch* XX, S. 989. Desgleichen auf dem Marburger Gespräch, man esse den Leib Christi nicht «wie einen schweinen Braten», wogegen Zwingli's Zartgefühl sich empörte. S. *Ebrard* II, S. 317: «*Manche Dinge sind zu heilig, nicht nur um mit gewissen andern identificirt, sondern auch um ihnen entgegengestellt zu werden.*»

[13]) Mit den frühern Ideen hierüber stimmt auch *Calvin* vollkommen überein, so sehr ihn anfänglich *Zwingli's* nüchterne Ansicht abgestossen *) und er sie als profana sententia bezeichnet hatte; er gab ihnen blos weitere Ausführung, vgl. Instit. IV, 17. 10 (b. *Henry* I, S. 127 ff.). Während Zwingli allerdings bei dem Abendmahl mehr an die historische Thatsache denkt und den Begriff des Gedächtnissmahles urgirt, tritt bei Calvin die innige Verbindung des Gläubigen mit dem Erlöser mehr in den Vordergrund, und so ist ihm das Abendmahl nicht nur Erinnerung an ein Vergangenes, sondern Unterpfand und Siegel von etwas Gegenwärtigem. Wie Brot und Wein den irdischen Leib zusammenhalten, so werden wir durch den geistigen Genuss des Leibes und Blutes Christi genährt und erfrischt. Dann aber: Cogitemus primum *spirituale quiddam* esse sacramentum, quo Dom. non ventres nostros, sed animas pascere voluit. Ac Christum in eo quæramus, non nostro corpore, nec ut sensibus carnis nostræ comprehendi potest, sed sic, ut anima velut præsentem sibi datum et exhibitum agnoscat. Denique ipsum spiritualiter obtinere satis habemus. Vgl. damit die Schrift: De cœna (bei *Henry* S. 261 ff.), und die Conf. fidei de eucharistia, quam obtulerunt Farellus, Calvinus et Viretus, cui subscripserunt Bucerus et Capito, 1537 (bei *Henry* I, Anh. Beil. 5). Hier scheint er anfänglich sich sehr der lutherischen Fassung zu nähern: Vitam spiritualem, quam nobis Christus largitur, non in eo duntaxat sitam esse confitemur, quod spiritu suo nos vivificat, sed quod spiritus etiam sui virtute *carnis* suæ vivificæ nos facit participes, qua participatione in vitam æternam pascamur. Itaque cum de communione, quam cum Christo fideles habent, loquimur, *non minus carni et sanguini ejus communicare ipsos intelligimus quam spiritui, ut ita totum Christum possideant* etc. Dann aber wieder eben so bestimmt: Cæterum istis nihil repugnat, quod Dominus noster in cœlum sublatus, localem corporis sui præsentiam nobis abstulit, quæ hic minime exigitur. Nam utcunque nos in hac mortalitate peregrinantes in eodem loco cum ipso non includimur aut continemur, nullis tamen finibus limitata est ejus spiritus efficacia, quin vere copulare et in unum colligere possit, quæ locorum spatiis sunt disjuncta. Ergo spiritum ejus vinculum esse nostræ cum ipso participationis agnoscimus, sed ita ut nos ille carnis et sanguinis Domini substantia vere ad immortalitatem pascat et eorum participatione vivificet. Hanc autem carnis et sanguinis sui communionem Christus *sub panis et vini symbolis* in sacrosancta sua cœna offert et exhibet omnibus, qui eam rite celebrant juxta legitimum ejus institutum. — Freilich protestiren dann *Bucer* und *Capito* wieder dagegen, dass man unter Brot und Wein *nuda* et *inania* symbola verstehe, und bezeichnen dies als einen von der Kirche nicht zu duldenden Irrthum; aber hatte wohl Zwingli sie je als nuda et inania bezeichnet? — Gegen den Hamburger Predi-

---

*) In einem Brief an Viret (bei *Schlosser,* Pet. Martyr, S. 451 Note). Ob, wie Planck meint, Calvin erst wirklich die *lutherische* Ansicht gehabt und erst nachher dieselbe aufgegeben habe? darüber s. *Bretschneider* im Ref.-Alman. III, S. 81, und *Henry* I, S. 262.

ger *Westphal* (1552) rechtfertigte sich Calvin einerseits aufs bestimmteste gegen den Vorwurf einer blos *geistigen* Gegenwart Christi, wies aber eben so sehr eine *räumliche* Gegenwart des Leibes ab und beschränkte sich auf eine dynamische. Defensio II, p. 68—72: Ita Christum corpore absentem doceo nihilominus non tantum divina sua virtute, quæ ubique diffusa est, nobis adesse, sed etiam facere, ut nobis vivifica sit sua caro... Reclamat hic Westphalus, me *spiritus præsentiam* opponere *carnis præsentiæ,* sed quatenus id faciam, ex eodem loco clare patere malevolentia excæcatus non inspicit. Neque enim simpliciter *spiritu suo* Christum in nobis habitare trado, sed ita nos ad se attollere, ut *vivificum carnis suæ vigorem in nos transfundat.*

So fliessend auch der Unterschied zwischen der Zwingli'schen und Calvinischen Ansicht vom Abendmahl ist, so betrachteten die Züricher doch erst die Calvinische Fassung mit einigem Misstrauen (*Lavater,* histor. sacram. p. 98). Nun aber trat die *Uebereinstimmung* der Züricher und Genfer Kirche hervor in dem Consens. Tigur., worin es u. a. deutlich heisst No. 21: Tollenda est quælibet localis præsentiæ imaginatio. Nam quum signa hic in mundo sint, oculis cernantur, palpentur manibus: Christus, quatenus homo est, non alibi quam in cœlo, nec aliter quam mente et fidei intelligentia quærendus est. Quare *perversa et impia superstitio est, ipsum sub elementis hujus mundi includere.* 22: Proinde, qui in solennibus cœnæ verbis: Hoc est corp. m. etc. præcise literalem, ut loquuntur, sensum urgent, eos tamquam præposteros interpretes repudiamus. Nam extra controversiam ponimus, figurate accipienda esse, ut esse panis et vinum dicantur id quod significant. — Vgl. von den übrigen nach-calvinischen Symbolen Conf. Gall. art. 36. Helv. II. c. 21 (Vergleich mit der Sonne). Belg. 35. Angl. 94. Scot. 21. Das Positive wird auch in einigen reformirten Confessionen stark herausgehoben, aber nie fehlt es an einem beschränkenden, das Ueberfliessen in die lutherische Meinung hemmenden Beisatz. So der Heidelb. Katech. Fr. 76: Was heisst den gekreuzigten Leib Christi essen und sein vergossenes Blut trinken? Antw. Es heisst nicht allein, mit gläubigem Herzen das ganze Leiden und Sterben Christi annehmen und dadurch Vergebung der Sünden und ewiges Leben bekommen, sondern auch *daneben* [sic] durch den h. Geist, der zugleich in Christo und in uns wohnet, also mit seinem gebenedeiten Leibe je mehr und mehr vereiniget werden, dass wir, *obgleich er im Himmel und wir auf Erden sind,* dennoch Fleisch von seinem Fleisch und Bein von seinen Beinen sind, und von *einem* Geiste (wie die Glieder unsers Leibes von *einer* Seele) ewig leben und regieret werden. Confess. Sigism. c. 8: «...Bleiben demnach stracks ohn' allen Zusatz bei den heiligen Worten der Einsatzung, das Brot sei der wahre Leib Christi und der Wein sein heilig Blut, sacramentlich, auf die Art und Weise, wie Gott die heil. Sacramente alten und neuen Testaments eingesetzt und verordnet, dass sie seine sichtliche und wahre Zeichen der unsichtbaren Gnaden, und der Herr Christus selbst anzeiget, *dass das h. Abendmahl ein Zeichen, doch aber nicht bloss und leer sei, des neuen Bundes,* eingesetzt zum Gedächtniss Christi.... damit es sei ein *Trostgedächtniss, Dankgedächt-*

niss, Liebgedächtniss. 9: Und dieweil der Glaube gleichsam der Mund ist, dadurch des Herrn Christi gekreuzigter Leib und sein vergossenes Blut empfangen wird, halten Sr. Ch. Gn. beständig dafür, *dass den Ungläubigen, Unbussfertigen* solches Sacrament nichts nütze, *sie auch des wahrhaftigen Leibes und Blutes Christi nicht theilhaftig werden.*» Vgl. die weitern Stellen bei *Winer* S. 138 ff. *Schenkel* I, S. 561 ff. *Ebrard* II, S. 402 ff. Die Ansicht von einer Erhebung der Seele in den Himmel rührt von *Lasco* her, s. *Ebrard* S. 535.

[14]) Durch gewaltsame Umkehrung von Subject und Prädicat brachten er und *Krautwald* den Sinn heraus: mein Leib, der für euch gegeben wird, ist eben das, was ich austheile, nämlich Brot, eine wahrhaftige Speise und wirksames Erhaltungsmittel des ewigen Lebens. Beispiele: der Same ist das Wort Gottes; der Acker ist die Welt; der Fels war Christus. S. das Buch vom Christenmenschen (Werke Bd. I, S. 898). Vgl. *Planck* V, 1 S. 90. *Schenkel* I, S. 556 ff. Uebrigens hob Schwenkfeld die mystische Seite des Abendmahls hervor. «Aus dem Bronnen der Liebe und Süssigkeit Gottes isset man den Leib Christi und trinket sein Blut zur Stärkung des Gewissens, Erquickung des Herzens und zum Wachsthume und Zunehmen des innern Menschen in allem geistlichen Reichthum Gottes.» ....«Es soll das Brot des ewigen Lebens mit geistlichen Zähnen des Glaubens wohl gekauet d. i. betrachtet werden von Allen, die es essen. Die essen's aber und haben's gegessen, welche diesen Handel des neuen Testaments und unsrer Erlösung in rechtem Glauben gefasst, und wissen, dass sie mit demselbigen Leibe Christi, welcher für uns gebrochen, nicht allein sind erlöset, sondern dass er auch andere Speise und Nahrung enthalte, und eine Kraft sei zum ewigen Leben» (Werke I, S. 911; bei *Schenkel* a. a. O.).

[15]) Cat. Racov. qu. 334: (Cœna Domini) est Christi institutum, ut fideles ipsius panem frangant et comedant et ex calice bibant, mortis ipsius annunciandæ causa. Quod permanere in adventum ipsius oportet. Ibid. qu. 335: (Annunciare mortem Domini) est publice et sacrosancte Christo gratias agere, quod is pro ineffabili sua erga nos caritate corpus suum torqueri et quodammodo frangi et sanguinem suum fundi passus sit, et hoc ipsius beneficium laudibus tollere et celebrare. Ibid. qu. 337: Nonne alia causa, ob quam cœnam instituit Dom., superest? Nulla prorsus, etsi homines multas excogitarint, cum alii dicant esse sacrificium pro vivis et mortuis; alii usu ipsius se consequi peccatorum remissionem et firmare fidem sperant, et quod eis mortem Domini in mentem revocet, affirmant. Vgl. *Socin,* de cœna Dom. p. 753 b, wo die vom Sacrament gerühmten Wirkungen dem *Worte* zugeschrieben werden, mit dem sich die Ceremonie blos als etwas Aeusserliches verbindet. — Ueber die arminian. Ansicht s. Conf. Remonstr. 23, 4, u. *Limborch,* theol. christ. V, 71. 9 sqq. (gegen die orthodox-reformirte Abendmahlslehre). Die mennonitische Ansicht: *Ries,* Conf. art. 34 (bei *Winer* S. 135).

[16]) Vgl. oben §. 258, Note 6.

Mit den dogmatischen Verschiedenheiten der Confessionen hängen auch die liturgischen zusammen. Die wesentlichste ist die, dass alle akatholischen Parteien, mit Inbegriff der griechischen Kirche, den Laienkelch zurückforderten, während die römisch-katholische Kirche auf der Verweigerung desselben beharrte (s. oben Note 3). Ueber den Gebrauch der Hostien (in der römisch-katholischen und lutherischen und zum Theil auch in der reformirten Kirche) und des Brotes (in der griechischen und reformirten Kirche), über das Brechen des letztern von Seiten der Reformirten, und das «Nehmen» mit der Hand statt mit dem Munde, über Elevation (Thermung) der Hostie, über die wandelnde und sitzende Communion, den Modus der Distribution und die dabei üblichen Formeln, über Privatcommunion, Beichte u. s. w. vgl. die Archäologie und die liturgischen Werke. *Ebrard* II, S. 794—796. — Gegen das Brotbrechen erklären sich die strengen Lutheraner unter anderm in folgender Weise. Cons. repet. fidei veræ luth. Punct. 72 (bei *Henke* p. 56): Profitemur et docemus, panis fractionem et vini effusionem in ora fidelium non fuisse factam a Christo ob repræsentationem mortis dominicæ, sed ob distributionem inter communicantes, adeoque ἀρτοκλασίαν non fuisse formalem seu essentialem ritum hujus sacramenti, sed tantum ministerialem, qui faceret ad meliorem distributionem.

§. 260.

Innere Schwankungen und weitere dogmatische Entwicklung.

So wenig auch bei der Verschiedenheit der Ansichten innerhalb des Protestantismus an eine sofortige Ausgleichung der Differenzen zu denken war, so fehlte es doch nicht an Kryptocalvinisten auf der einen [1]) und an Kryptolutheranern auf der andern Seite [2]). Um so mehr aber mühten sich die Orthodoxen beider Kirchen, den symbolischen Lehrbegriff noch schärfer auszuprägen und ihn vor Entartung und Missdeutung zu sichern. Die Schuldogmatik unterschied an dem Abendmahl dreierlei: *Materie, Form* und *Zweck,* und theilte diese selbst wieder nach verschiedenen Kategorien ein [3]). Die Mystiker hielten sich an den geheimnissvollen Inhalt der Lehre, ohne sich in die kirchliche Polemik zu mischen [4]); ja einige von ihnen zeigten, wie jeder der Hauptconfessionen eine religiöse Idee zu Grunde liege, deren lebendige Aneignung die Hauptsache sei, gleichviel, welchen Begriff der Verstand damit verbinde [5]). In der katholischen Kirche suchte *Bossuet* die Lehre von der Brotverwandlung und dem Messopfer philosophisch zu rechtfertigen [6]), während die Jansenisten und die katho-

lischen Mystiker das kirchliche Dogma in aller Strenge festhielten, dabei aber nicht sowohl auf die dialektische Begründung des starren Begriffes, als auf die geheimnissvolle Wirkung, die das Sacrament auf den innern Menschen hat, ihre frommen Blicke richteten [7]).

[1]) Vgl. allg. Dogmengesch. §. 215, Note 7. *Ebrard* S. 686 ff.

[2]) *Marbach* in Strassburg und *Simon Sulzer* in Basel. Gegen letztern trat *H. Erzberger* auf. S. meine Gesch. der Basler Conf. S. 87 ff. Sulzers u. Erzbergers höchst merkwürdige Glaubensbekenntnisse ebend. Beil. C, S. 232, u. Beil. B, S. 218 ff. Vgl. *Hundeshagen,* Conflicte S. 147 ff. *Ebrard* II, S. 484 ff.

[3]) 1. Die Materia ist *a.* terrestris (die Elemente Brot und Wein); *b.* cœlestis, und zwar α. corpus et sanguis Christi, β. gratia divina. 2. Die Forma ist *a.* interna (unio sacramentalis); *b.* externa, und zwar α. consecratio, β. distributio, γ. sumptio. 3. Finis (fructus) est collatio et obsignatio gratiæ divinæ. Dieser Zweck zerfällt wieder in *a.* finis ultimus (salus æterna); *b.* intermedius, α. recordatio et commemoratio mortis Christi, quæ fide peragitur, β. obsignatio promissionis de remissione peccatorum et fidei confirmatio, γ. insitio nostra in Christum et spiritualis nutritio ad vitam, δ. dilectio mutua communicantium. S. *Hase,* Hutter. rediv. p. 314. 315. Von den Reform. s. *Heidegger,* loc. XXV, c. 13 sqq.

[4]) So *Phil. Paracelsus,* Sagac. lib. I, c. 5, §. 10 vgl. II, 2 (bei *Preu,* Theol. des Parac. S. 1), wo mehr nur von einer innern (mystischen) Communion die Rede ist, als vom wirklichen Genuss der Elemente. «Die in der neuen Geburt müssen aus Christo gespeist sein, und auch nicht blos die Kunst und Weisheit der Natur empfahen, wie wir die Birn von den Bäumen brechen, sondern die Weisheit nehmen von dem, der sie uns geschickt hat. Solche Rede ist geschehn von Christo, dass wir sein Fleisch und Blut geniessen müssen, das ist darum, dass wir aus ihm geboren seien, und er ist Primogenitus, wir aber hernach erfüllen die Zahl.» (Vgl. oben Schwenkfeld.)

[5]) So *Poiret,* in seiner Schrift: Gewissensruhe. S. meine Vorles. Bd. IV, S. 326.

[6]) Exposition de la doctrine cath. c. 10 sqq. Nach ihm giebt es entweder nur die ungläubige Ansicht, die alles verwirft, oder die gläubige der Kirche. Jede andere Ansicht ist inconsequent; Gott hat die Protestanten in eine Inconsequenz fallen lassen, um ihre Rückkehr zur katholischen Kirche zu erleichtern. Uebrigens kann die bildliche Fassung gleichwohl in gewisser Weise (als in der realen involvirt) stattfinden, p. 140: Au reste, la vérité que contient l'Eucharistie dans ce qu'elle a d'intérieur, n'empêche pas qu'elle ne soit un signe dans ce qu'elle a d'extérieur et de sensible; mais un signe de telle nature, que bien loin d'exclure la réalité, il l'emporte nécessairement avec soi.

7) Ueber den Jansenismus vgl. §. 228, Note 3. So führten *Peter Nicole* und *Anton Arnauld* mit dem reformirten Prediger *Claude* einen Streit über das Abendmahl, worüber *Schröckh* VII, S. 367. Die Mystiker wiederholen Aehnliches, wie die in der vorigen Periode (Bd. II, S. 172 ff.). So *Franciscus Salesius,* introduct. II, 14: Hoc (sacramentum) religionis christianæ centrum est, devotionis cor, pietatis anima, mysterium ineffabile, quodque divinæ charitatis abyssum in se comprehendit; ac per quod se Deus ipse realiter nobis applicans, gratias et dona sua nobis magnifice communicat. — Vgl. *Bonæ* tract. ascet. de sacrificio Missæ (Opp. p. 177 sqq.). *Fénélon,* œuvres spirit. I, p. 414.

Was die übrigen (kathol.) Sacramente betrifft (von der Taufe s. unten §. 270), so muss das, was denselben wesentlich zum Grunde liegt, in der protestantischen Dogmatik anderwärts seinen Platz finden: so die *Busse* in der Heilsordnung, obwohl einige der ältern lutherischen Dogmatiker sie hinter Taufe und Abendmahl abhandeln (z. B. Hollaz p. 1141); die *Priesterweihe* in der Lehre von der Kirche; die *Ehe,* die z. B. Gerhard auch noch in der Dogmatik behandelt (loci theol. Tom. XV), in der Sittenlehre und dem Kirchenrecht; während die *Firmelung* (die mit der protestantischen Confirmation nichts Gemeinschaftliches hat) und die *letzte Oelung* nur negativ in Betracht kommen, als sacramenta spuria, s. *Heidegger,* loc. XXV, c. 23 sqq.

Rücksichtlich der *Busse* blieb die kath. Kirche bei der scholast. Eintheilung in contritio (verschieden von attritio) cordis, confessio oris und satisfactio operis, während die Protestanten blos contritio und fides kennen: vgl. Conc. Trident. sess. XIV, can. 3; dagegen Conf. Aug. art. 12, Art. Smalc. p. 321, und die übrigen Stellen bei *Winer* S. 150. Das *Bekenntniss* betreffend (Beichte), so zeigte sich in der Observanz der beiden protestantischen Kirchen der Unterschied, dass die ältere lutherische Kirche auf die Privatbeichte Werth legte, während sich die reformirte von Anfang an mit der öffentlichen (in der Regel) begnügte. Beide Kirchen verlangen aber nicht, wie die katholische, eine specielle Aufzählung aller Sünden, und verwerfen sonach die Ohrenbeichte (conf. auricularis). Besonders scharf gegen diese carnificina: *Luther* in der Capt. Bab. und in Art. Smalc. p. 323. Auch ist nach den verschiedenen Begriffen von Priesterthum die Stellung des Beichtvaters zum Beichtenden eine andere in der katholischen Kirche, als in der protestantischen; s. *Winer* a. a. O. und *J. H. Jordan,* einige Kapitel über die Beichte, Ansbach 1847. — Die *Satisfactio* betreffend, hat der Protestantismus von Anfang an die Wallfahrten und anderes der Art verworfen, und auch Gebet, Fasten und Almosen nehmen bei ihm eine durchaus andere Stellung ein. Ueber Fasten s. *Winer* S. 155. Will man an die Stelle der satisfactio operis vom protestantischen Standpunkte aus die nova obedientia setzen, so fällt diese im Grunde schon mit der fides zusammen (dem zweiten Theil der Busse); doch sagt die Apol. Conf. p. 165: Si quis volet addere tertiam [partem], videlicet dignos fructus pœnitentiæ, h. e. mutationem totius vitæ ac morum in melius, non refragabimur. — Weiterhin unterschieden dann noch die protestantischen Dogmatiker zwischen 1. pœnitentia prima (magna); 2. continuata (quotidiana); 3. iterata (lapsorum); 4. sera (quæ fit ultimis vitæ momentis). Ueber Zulässlichkeit der letztern war Streit mit den Pietisten (lis terministica). Vgl. *Hase,* Hutter. rediv. p. 294. — Ueber den *Ablass* in der katholischen Kirche und die verschiedenen (durch die reformatorischen Widersprüche veranlassten) Modificationen in der Theorie desselben s. *Winer* S. 159. — Ueber die weitern Sacramente (Firmelung, Ehe, letzte Oelung, Priesterweihe) ebend. S. 160 ff. Die verschiedenen Grundsätze bei Protestanten und Katholiken über die Gültigkeit und Auflöslichkeit der Ehe (divortium), über verbotene Grade, über Priesterehe und Keuschheitsgelübde (Mönchsthum), resultirten von selbst aus den dogmatischen Grundansichten. (Auch hierüber s. die Stellen bei *Winer.*) Vgl. *Klee*, Dogmengesch. im 2. Bd.

§. 261.

Die Lehre vom Fegfeuer.

Zusammenhängend mit der Lehre von der Messe und deren Wirkungen) ist die römisch-katholische Lehre von dem Fegfeuer, in welches die Seelen aller der Frommen versetzt werden, die, ohne volle Genugthuung für ihre Sünden geleistet zu haben, aus diesem Leben geschieden sind: aus welchem Feuer sie vermittelst der Privatmessen und Indulgenzen errettet werden können[2]). Die protestantische Kirche verwarf diese schriftwidrige Lehre einstimmig[3]), ebenso die griechische Kirche, obgleich sie einen Mittelzustand der Abgeschiedenen zugiebt[4]).

[1]) Conc. Trid. sess. XXII, can. 2: Non solum pro fidelium vivorum peccatis, pœnis, satisfactionibus et aliis necessitatibus, sed et pro defunctis et in Christo nondum ad plenum purgatis rite juxta Apostolorum traditionem offertur. Vgl. c. 9. Can. 3: Si quis dixerit, Missæ sacrificium.... non pro defunctis offerri debere: anathema sit.

[2]) Ibid. sess. VI, can. 30, und besonders sess. XXV. Cat. Rom. I, 6. 3: Est purgatorius ignis, quo piorum animæ ad definitum tempus cruciatæ expiantur, ut eis in æternam patriam ingressus patere possit, in quam nihil coinquinatum ingreditur. Ac de hujus quidem doctrinæ veritate, quum et scripturarum testimoniis et apostolica traditione confirmatam esse sancta concilia declarant, eo diligentius et sæpius parocho disserendum erit, quod in ea tempora incidimus, quibus homines sanam doctrinam non sustinent. Vgl. *Bellarmin,* de amiss. grat. et statu peccati I, c. 14, p. 116; de justific. V, 4 p. 1084. *Bossuet,* expos. 8, p. 72, geht leicht über das Fegfeuer weg und lobt auch besonders an dem Tridentinum die *grande retenue,* die es hierin beobachtet habe.

[3]) Art. Smalc. p. 307: Purgatorium et quidquid ei solennitatis, cultus et quæstus adhæret, mera diaboli larva est. Pugnat enim cum primo articulo, qui docet, Christum solum et non hominum opera animas liberare. — Conf. helv. II. c. 26: Quod quidam tradunt de igne purgatorio, fidei christianæ: credo remissionem peccatorum et vitam æternam, purgationique plenæ per Christum, et Christi sententiis adversatur. Conf. Gall. 24: Purgatorium arbitramur figmentum esse ex eadem officina profectum, unde etiam manarunt vota monastica, peregrinationes, interdicta matrimonii et usus ciborum, ceremonialis certorum dierum observatio, confessio auricularis, indulgentiæ ceteræque res omnes ejusmodi, quibus opinantur quidam, se gratiam et salutem mereri.

[4]) Conf. orth. p. 112: Πῶς πρέπει νὰ γροικοῦμεν διὰ τὸ πῦρ τὸ καθαρτήριον; οὐδεμία γραφὴ διαλαμβάνει περὶ αὐτοῦ· νὰ εὑρίσκεται δηλαδὴ κἂν μία πρόςκαιρος κόλασις καθαρτικὴ τῶν ψυχῶν, ὕστερα ἀπὸ τὸν θάνατον. Das Weitere bei *Winer* S. 157. 158.

Zweite Klasse.

Dogmen, in welchen der Gegensatz zwischen Protestantismus und Katholicismus zurücktritt oder verschwindet.

(Gemeinsamer Gegensatz der grössern Kirchenparteien gegen die Secten.)

ERSTER ABSCHNITT.

Theologie.

§. 262.

Trinitarischer und antitrinitarischer Glaube.

So verschieden auch sonst das katholische und das protestantische Glaubenssystem sich darstellen, so stimmen doch Katholiken und Protestanten vollkommen überein in dem Bekenntniss des *dreieinigen Gottes,* auf der Grundlage der alten ökumenischen Lehrbestimmungen [1]). Zu dieser trinitarischen Lehre von den drei Personen und der Einheit des Wesens bilden sowohl die frühern Unitarier, als auch die spätern *Socinianer* einen scharf ausgesprochenen Gegensatz, und zwar wiederholen sich hier die verschiedenen antitrinitarischen Formen der frühern Zeit. Während *Michael Servet* auf dem sabellianischen Grunde stand, doch so, dass er mit Photin zwischen dem in der Zeit erschienenen *Sohn Gottes* und dem ewigen *Worte* unterschied [2]), während andere wie-

der mit ihren Vorstellungen an den Arianismus streiften[3]), zog sich *Faustus Socinus* auf den nazarenischen oder alogischen (abstracten) Unitarianismus zurück, der von keinem andern Gott weiss, als dem Vater, und mithin in Christo nur einen mit ausserordentlichen Gaben ausgerüsteten, späterhin zum Himmel erhöhten Menschen, und in dem heil. Geist eine göttliche Kraft sieht[4]). Die *Arminianer,* die sich im Ganzen an die orthodoxe Lehre anschlossen, lassen gleichwohl eine Unterordnung des Sohnes und des Geistes unter den Vater durchschimmern[5]), was sie in den Verdacht einer Hinneigung zum Socinianismus gebracht hat.

[1]) Es fehlte zwar nicht an Verdächtigungen, als ob auch die Reformatoren antitrinitarische Grundsätze hegten. So ward *Calvin* anfänglich von *Caroli* des Arianismus beschuldigt, s. *Henry* I, S. 181. Merkwürdig bleibt immer, dass die Genfer in dem Bekenntnisse, das sie den Bernern ablegten, die Worte *Trinität* und *Person* vermieden (*Henry* S. 182). Auch *Melanchthon* hatte in der ersten Ausgabe der loci die scholastischen Bestimmungen über das Wesen der Trinität für etwas der christlichen Theologie Fremdartiges erklärt. Und eben so unbefangen gesteht *Luther* (über die letzten Worte Davids, Wittenb. Ausg. Bd. V, S. 551): «Wunder ist's nicht, dass einem Menschen in diesem überwunderlichen, unbegreiflichen Artikel wunderliche Gedanken einfallen, der zuweilen einer misslingt oder ein Wort missräth. Aber wo der Grund des Glaubens fest bleibet, werden uns solche Splitter, Spähnlein und Strohhalmen nicht schaden. Der Grund aber des Glaubens ist..... dass du gläubest, es sind drei Personen in der einigen Gottheit, und eine jegliche Person ist derselbe einige, vollkommene Gott, dass also die Person nicht gemenget, das Wesen nicht zertrennet werde, sondern Unterschied der Personen und Einigkeit des Wesens bleibe. Denn das ist's, dess sich die Engel in Ewigkeit nicht satt können sehen und wundern, und darüber ewig selig sind. Und wo sie es zu Ende sehen könnten, würde ihre Seligkeit aus sein und ein Ende haben.» Dieser mehr praktischen als speculativen Richtung hingegeben, beriefen sich denn auch die Protestanten einfach auf den Inhalt des nicäischen und athanasianischen Symbols, welche beide (mit dem Symb. apost.) auch dem Concordienbuch vorgesetzt wurden; und ebenso bezeichnet unter den ref. Symbolen die erste Basler Confession den 1. Art. von der Trinität als symbolum commune: der gemein Gloub. Mehrere der Confessionen weisen auch aufs bestimmteste die unter der Zeit entstandenen Neuerungen ab. So Conf. Aug. art. 1: ....Nomine Personæ utuntur ea significatione, qua usi sunt in hac causa scriptores ecclesiastici, ut significet non partem aut qualitatem in alio, sed quod proprie sub-

sistit. Damnant omnes hæreses ..... Samosatenos veteres et neotericos, qui cum tantum unam personam esse contendant, de Verbo et de Spiritu Sancto *astute et impie rhetoricantur*, quod non sint personæ distinctæ, sed quod verbum significet verbum vocale et spiritus motum in rebus creatum. — Die Apol. berichtet: Primum articulum Confessionis nostræ *probant* nostri adversarii.... Hunc articulum semper docuimus et defendimus, et sentimus eum habere certa et firma testimonia in Scripturis Sanctis, quæ labefactari non queunt. — Vgl. Confess. helv. II. art. 3, wo die biblischen Beweisstellen angeführt werden (Luc. 1, 35. Matth. 3, 16. 17. Joh. 1, 32. Matth. 18, 19. Joh. 14, 26. 15, 26) *). Confess. Gall. 6. Belg. 8 und 9. Angl. 1 und 2. Scot. 1. Ueber die Lehre des Heidelb. Katech. von der Trinität (*Gott* dem Vater, *Gott* dem Sohn, *Gott* dem Geist) s. *Beckhaus* bei Illgen a. a. O. S. 52.

[2]) De trinitatis errorib. in 7 BB. (im Ausz. bei *Trechsel* S. 67—98). Statt seine ganze Deduction (speculativ) mit dem Logos zu beginnen, schlägt S. den analytisch-historischen Weg ein. Er beginnt mit der Person Christi in ihrer menschlichen Erscheinung **). Diese ist der *Sohn* Gottes; unrichtiger Weise machen die Orthodoxen das (johanneische) *Wort* zum Sohne, und leugnen eben damit, dass der Mensch Gottes Sohn sei. — Gegen die Trennung von zwei Naturen erklärt sich S. aufs bestimmteste. Christus ist ihm der mit der Gottheit erfüllte, von Gottes Wesen innigst durchdrungene Mensch. Ueberhaupt leugnete er nicht, dass Christus Gott sei, wohl aber, dass Gott Mensch sei. — Den Geist Gottes fasste er als Kraft und Hauch Gottes in der Schöpfung, und als sittlich wirkendes Princip in dem Menschen; in letzter Beziehung heisst er *heiliger* Geist; die kirchliche (nach-nicäische) Trinitätslehre aber suchte S. auf alle Weise lächerlich zu machen; nur eine sabellianische Dreiheit konnte er zugeben: Quia tres sunt admirandæ Dei dispositiones, in quarum qualibet divinitas relucet, ex quo sanissime trinitatem intelligere posses: nam Pater est tota substantia et unus Deus, ex quo gradus isti et personatus descendunt. Et tres sunt, non aliqua rerum in Deo distinctione, sed per Dei οἰκονομίαν variis deitatis formis; nam eadem divinitas, quæ est in Patre, communicatur filio Jesu Christo et spiritui nostro, qui est templum Dei viventis: sunt enim filius et sanctificatus spiritus noster consortes substantiæ Patris, membra, pignora et instrumenta, licet varia sit in iis deitatis species; et hoc est, quod distinctæ personæ dicuntur, i. e. multiformes deitatis aspectus, diversæ facies et species. Nach Servets Exegese bedeutet der Ausdruck *Logos* bei Joh. keine Person, sondern heisst nach seiner Etymologie s. v. a. oraculum, vox, sermo, eloquium Dei. Dabei ging er auf den Unterschied von λόγος ἐνδιάθετος und προφορικός zurück (f. 48; bei *Trechsel* S. 79): Verbum in Deo proferente est ipsemet Deus loquens.

---

*) Merkwürdig, dass die Stelle 1 Joh. 5, 7, die auch *Luther* aus der Uebersetzung wegliess, nirgends angeführt wird. — Die erste Basler Conf. führt keine Schriftstellen an, sagt aber am Rande: [«Diss wird bewisen uss der ganzen gschrift alts und nüws Testaments von vilen orten.»

**) Es muss daher hier vorgegriffen und das Christologische im Zusammenhange mit der Theologie abgehandelt werden.

Post prolationem est ipsa caro; seu Verbum Dei, antequam caro illa fieret, intelligebatur ipsum Dei oraculum inter nubis caliginem nondum manifestatum [der verborgene Gott], quia Deus erat ille sermo. Et postquam Verbum homo factum est, per Verbum intelligimus ipsum Christum, qui est Verbum Dei et vox Dei, nam quasi vox est ex ore Dei prolatus. Propterea dicitur ipse Sermo Patris, quia Patris mentem enunciat et ejus cognitionem facit. Zwischen der Hypostasirung des Sohnes und der Geburt Christi liegt ihm kein Zwischenmoment. Die prolatio verbi und die carnis generatio fallen ihm in *einen* Act zusammen. Auch verwirft er alle sogenannten opera ad intra. Vgl. noch *Heberle,* Michael Servets Trinitätslehre und Christologie (in der Tübing. theol. Zeitschr. 1840, 2).

[3]) Dies war z. B. bei *Wilh. Campanus* der Fall, der zwar das arianische ἦν ποτὲ ὅτε οὐκ ἦν nicht wollte an sich kommen lassen, dennoch aber eine bedeutende Unterordnung des Sohnes unter den Vater behauptete, indem er ihn als «Amtmann, Unterherr und Diener, als Boten und Gesandten Gottes» bezeichnet. Vorzüglich aber erhob sich Campanus gegen die Gottheit des h. Geistes: «Kein Punkt sei in der Welt fauler und habe so mächtige Gründe der heil. Schrift *gegen* sich, als eben dieser»; daher nahm C. statt drei nur *zwei* göttliche Personen an, den Vater und den Sohn. Auch die Ehe lasse ja nur zwei Personen zu, und schliesse jeden Dritten aus. S. *Trechsel* S. 32 (nach *Schelhorn*, diss. de Joh. Campano Antitrinitario, in dessen amœnitatt. litt. T. XI, p. 32 sqq.). Auch *Adam Pastoris* (Rudolf Martini) scheint eher arianisch, als sabellianisch gelehrt zu haben. *Trechsel* S. 36.

[4]) *F. Socin* stimmt mit Servet darin überein, dass er keine Personen in Gottes Wesen statuirt; aber ihm ist Christus nicht wie dem Servet der von Gottes Wesen erfüllte und durchdrungene Mensch, gleichsam der in die Erscheinung tretende, im Fleische sich manifestirende Gott, sondern ein ψιλὸς ἄνθρωπος. Von den Ebioniten unterscheidet er sich (mit den Nazarenern) nur darin, dass er eine übernatürliche Geburt Christi statuirt. Statt eines menschgewordenen Gottes hat er eher einen quasi Gott gewordenen Menschen; denn dem *nach* seiner Auferstehung in den Himmel erhöhten Menschen erkennt auch Socin etwelche göttliche Verehrung zu (etwa so, wie die Katholiken den Heiligen, nur in noch höherm Maasse). Vgl. Cat. Racov. p. 32: Vox *Deus* duobus potissimum modis in scripturis usurpatur: prior est, cum designat illum, qui in cœlis et in terra omnibus ita dominatur et præest, ut neminem superiorem agnoscat, atque in hac significatione scriptura unum esse Deum asserit. Posterior modus est, cum eum denotat, qui potestatem aliquam sublimem ab uno illo Deo habet aut deitatis unius illius Dei *aliqua ratione* particeps est. Etenim in scripturis propterea Deus ille unus deus deorum vocatur (Ps. 50, 1). Et hac quidem posteriore ratione filius Dei vocatur Deus in quibusdam scripturæ locis. Dass Christus *ex essentia patris genitus* sei, leugnet der Catech. aufs bestimmteste, s. p. 56 u. die übrigen Stellen bei *Winer* S. 42. (Vgl. die Christologie.) — Ueber den h. Geist s. *Socin,* breviss. inst. p. 652: Quid de Spir. S. dicis? Nempe illum non esse personam aliquam a Deo, cujus

est spiritus, distinctam, sed tantummodo (ut nomen ipsum Spiritus, quod flatum et afflationem, ut sic loquar, significat, docere potest) ipsius Dei vim et efficaciam quandam i. e. eam, quæ secum sanctitatem aliquam afferat, etc. Vgl. bibl. fratr. Pol. II, p. 455 b: Spiritum Sanctum virtutem Dei atque efficaciam, qua aliquo modo res ab ipso Deo sanctificantur, esse credimus. Personam vero ipsum Spiritum Sanctum, proprie et in potiorem significatum acceptum, et ab ipso Deo, cujus est spiritus, distinctum esse, negamus. Sanctam motionem, creatam a Deo in anima hominis, metonymice auctorem rei pro re ipsa nominando, Spiritum Sanctum appellari posse, dubitari nequit. Sed aliud est appellari posse, aliud vero re ipsa esse.

[5]) Zwar sagt die Conf. Remonstr. c. 3 nichts von einer Subordination, wohl aber *Episcop.* inst. theol. 4, 2. 32, p. 333: Sed addo, certum esse ex scripturis, personis his tribus divinitatem divinasque perfectiones tribui non collateraliter aut coordinate, sed subordinate, ita ut pater solus naturam istam divinam et perfectiones istas divinas a se habeat sive a nullo alio, filius autem et spir. s. a patre: ac proinde pater divinitatis omnis, quæ in filio et spiritu sancto est, fons ac principium sit. — *Limborch,* theol. christ. II, 17. §. 25: Colligimus, essentiam divinam et filio et spiritui sancto esse communem. Sed et non minus constat, inter tres hasce personas subordinationem esse quandam, quatenus pater naturam divinam a se habet, filius et spir. s. a patre, qui proinde divinitatis in filio et spiritu sancto fons est et principium. Communis christianorum consensus ordinis ratione prærogativam hanc agnoscit, patri semper tribuens primum locum, secundum filio, tertium spiritui sancto. Sed et est quædam supereminentia, patris respectu filii, et patris ac filii respectu spiritus sancti, ratione dignitatis ac potestatis. Dignius siquidem est generare quam generari, spirare quam spirari etc.

§. 263.

Die Theologie im dogmatischen System und in ihrer mystisch-speculativen Fassung.

Auf der Grundlage des trinitarischen Glaubens bildete sich die weitere Theologie in der protestantischen Kirche aus. Unter den Beweisen für das *Dasein Gottes* wurde der ontologische durch *Cartesius* wieder aufgenommen [1]); in den dogmatischen Systemen dieser Periode aber ging man grossentheils von der historischen Thatsache einer Offenbarung Gottes an die Menschen aus, welche somit das metaphysische Dasein ohne weiteres voraussetzte [2]). Mehr wurde über die Eigenschaf-

ten Gottes, meist in scholastisirender Weise, bestimmt [3]). Besonders war es aber auch hier die Trinitätslehre, die sich einer weitern Ausbildung zu erfreuen hatte, sowohl von dogmatisch-demonstrativer, als mystisch-theosophischer Seite. Die Schultheologie, die sogar von den dogmatischen Bestimmungen die Seligkeit abhängig machte [4]), unterschied das Verhältniss der göttlichen Personen zu einander (opera ad intra) und die Beziehungen derselben zur Welt und zur Menschheit (opera ad extra), und theilte diese wieder verschieden ein [5]); während die Mystiker mehr in das Innere des Geheimnisses zu dringen suchten, dabei aber häufig Theologie und Naturphilosophie vermengten [6]).

[1]) *Cartesii* meditatt. de prima philos. in quibus Dei existentia et animæ humanæ a corpore distinctio demonstratur, Amst. 1641. 4. u. ö. (1654). — Principia philosophiæ, Amst. 1650. 4. Lib. I, c. 14: Considerans deinde inter diversas ideas, quas apud se habet [mens], unam esse entis summe intelligentis, summe potentis et summe perfecti, quæ omnium longe præcipua est, agnoscit in ipsa existentiam non possibilem et contingentem tantum, quemadmodum in ideis aliarum omnium rerum, quas distincte percipit, sed omnino necessariam et æternam. Atque ut ex eo, quod exempli causa percipiat in idea trianguli necessario contineri, tres ejus angulos æquales esse duobus rectis, plane sibi persuadet, triangulum tres angulos habere æquales duobus rectis, ita ex eo solo, quod percipiat existentiam necessariam et æternam in entis summe perfecti idea contineri, plane concludere debet, ens summe perfectum existere. (Rücksichtlich der Erkennbarkeit Gottes unterscheidet Cartesius trefflich zwischen comprehendere Deum und intelligere: das erstere ist uns versagt, letzteres uns vergönnt, l. c. c. 19.)

[2]) Indessen bemerkt *Baier* p. 169: Esse Deum inter christianos supponi magis, quam probari debere, videri potest; quia tamen non solum cum Atheis, verum etiam alias ob corruptionem naturæ cum dubitationibus mentium nostrarum decertandum est: *ideo non sunt negligendi,* qui Dei existentiam probant. Die meisten altkirchlichen Dogmatiker berühren aber diese Beweise gar nicht, und erst seit der Wolfischen Zeit «*wurden sie so herausgestrichen, als ob Sein oder Nichtsein Gottes von ihnen abhänge*» *Hase,* Hutter. rediv. S. 126. Gleichwohl gehörte es zur Orthodoxie, das Dasein Gottes für beweisbar zu halten. So sagt der Cons. repet. gegen *Calixt* Punct. 10 (bei *Henke* p. 9): Rejicimus eos, qui docent, quod sit Deus, non debere a Theologo probari, sed tamquam naturaliter supponi.

[3]) Man nannte sie nicht *proprietates* (diese beziehen sich auf das Trinitätsverhältniss, s. Note 4), sondern *attributa* Dei, i. e. conceptus essentiales, quibus notio Dei absolvitur, und theilte sie wieder verschieden ein, — quiescentia und transeuntia u. s. w. *Hollaz* p. 235: Attributa divina ab essentia divina et a se invicem distinguuntur non *nominaliter,* neque *realiter,* sed *formaliter,* sec. nostrum concipiendi modum, non sine certo distinctionis fundamento. Ueber die einzelnen Eigenschaften vgl. die kirchl. Dogm. (*de Wette* S. 56. *Hase,* Hutter. red. S. 135 ff.). — Die Socinianer beschränken (wie Origenes) die *Allwissenheit* Gottes, s. *Dorner* (Recens. von *Winers* Symb.) in Stud. u. Krit. 1838, 2. Heft *).

[4]) Nach dem Vorgange des athanasianischen Symbols «Quicunque vult salvus esse etc.» heisst es im Cons. repet. Punct. 11 (b. *Henke* p. 10): Rejicimus eos, qui docent, quod sufficiat credere unum esse Deum, qui pater sit et filius et spir. s., neque ad credenda, sive ad articulos fidei proprie stricteque ita dictos, *quorum videlicet ignorantia salutem excludit,* pertineant notiones divinæ, proprietates et relationes, quomodo et a se invicem et ab essentia modaliter sive alio modo distinguantur personasve constituant etc.

[5]) *A.* Die opera ad intra (notæ internæ) begründen den character hypostaticus einer jeden Person; sie sind immanentia und theilen sich wieder in *a. actus personales:* α. Pater generat Filium et spirat Spiritum. β. Filius generatur a Patre, spirat cum Patre Spir. Sanctum. γ. Spir. S. procedit a Patre Filioque. *b. Proprietates personales:* α. paternitas, β. filiatio s. generatio passiva, γ. spiratio passiva. *c. Notiones personales* (ἀγεννησία et spiratio activa). *d. Ordo subsistendi:* Pater est prima, Filius secunda et Spiritus tertia persona deitatis. *B.* Die opera ad extra sind entweder: *a. Opera œconomica,* i. e. ea, quæ Deus facit ad reparandam generis humani salutem æternam. α. Pater ablegavit Filium ad homines redimendos et mittit Sp. Sanctum ad homines regenerandos et sanctificandos. β. Filius redemit genus humanum et mittit Spiritum S. γ. Spir. S. mittitur in animos hominum eosque participes reddit salutis per Christum partæ. *b. Opera attributiva* (communia), i. e. ea, quæ, quamquam sint tribus personis communia, tamen in Script. S. plerumque adscribuntur singulis. α. Pater creavit, conservat et gubernat omnia per Filium. β. Filius creavit mundum, mortuos resuscitabit atque judicium extremum exercebit. γ. Spir. S. inspiravit prophetas. Vgl. *de*

---

*) Wie fern von aller Scholastik *Luther* über die Eigenschaften Gottes dachte, z. B. über dessen Allgegenwart, davon nur *eine* Stelle, Bekenntn. vom Abendmahl (*Walch* XX, 1202): «Wir sagen, dass Gott nicht ein solch ausgereckt, lang breit, dick, hoch, tief Wesen sei, sondern ein übernatürlich unerforschlich Wesen, das zugleich in einem jeglichen Körnlein ganz und gar, und dennoch *in* und *über* alle und *ausser* allen Creaturen sei; darum darf's keines Umzäunens hie, wie der Geist träumet.... Nichts ist so klein, Gott ist noch kleiner; nichts ist so gross, Gott ist noch grösser; nichts ist so kurz, Gott ist noch kürzer; nichts so lang, Gott ist noch länger; nichts ist so breit, Gott ist noch breiter; nichts so schmal, Gott ist noch schmäler; und so fortan ist's ein unaussprechlich Wesen über und ausser allem, das man nennen oder denken kann.»

Wette S. 81 (wo auch die dogmengeschichtl. Beurtheilung). *Hase*, Hutter. rediv. p. 173.

[6]) *J. Böhm*, Myster. Magn. VII, 6 (bei *Wullen* S. 5): «Dass gesagt wird von Gott, er sei Vater, Sohn, h. Geist, das ist gar recht gesagt; allein man muss es erklären, sonst begreifts das unerleuchtete Gemüth nicht. Der Vater ist der Wille des Ungrundes, er ist ausser aller Natur, ausser allen Anfängen der Wille des Etwas, der fasst sich in eine Lust zu seiner Selbstoffenbarung....» 7: «Die Lust ist des Willens oder des Vaters gefasste Kraft, ist sein Sohn, Herz und Sitz, der erste ewige Anfang im Willen, und wird darum ein Sohn genannt, dass er im Willen einen ewigen Anfang nimmt, mit des Willens Selbstfassung....» 8: «So spricht sich nun der Wille durch das Fassen aus sich aus, als ein Aushauchen oder als eine Offenbarung: und dasselbe Ausgehen vom Willen im Sprechen oder Hauchen ist der Geist der Gottheit oder die dritte Person, wie es die Alten gegeben haben.» — Theosophische Fragen II, 2. 3 (*Wullen* S. 8): «Der Wille ist eine eitel wollende Liebelust, ein Ausgang aus sich selbst zu seiner Empfindlichkeit. Der Wille ist der ewige Vater des Grundes, und die Empfindlichkeit der Liebe ist der ewige Sohn, welchen der Wille in sich gebiert zu einer empfindlichen Liebeskraft, und der Ausgang der wollenden empfindlichen Liebe ist der Geist des göttlichen Lebens. Und so ist die ewige Einheit ein dreifaches unmessliches unanfängliches Leben, welches stehet in eitel Wollen, in Fassen und Empfinden seiner selbst, und in einem ewigen Ausgang aus sich selbst.» — Morgenröthe im Aufgang III, 14 (*Wullen* S. 9): «Der Vater ist alles, und alle Kraft besteht in dem Vater; er ist der Anfang und das Ende aller Dinge, und ausser ihm ist nichts, und alles, was da worden ist, das ist aus dem Vater worden; denn vor dem Anfang der Schöpfung war nichts, als nur Gott. Nun aber musst du nicht denken, dass der Sohn ein anderer Gott sei als der Vater, dass er ausser dem Vater stehe, wie wenn zwei Männer neben einander stehen, von denen einer den andern nicht begreift; nein, so verhält es sich nicht mit dem Vater und dem Sohne, denn der Vater ist nicht ein Bild, das man mit etwas vergleichen könnte, sondern der Vater ist der Quellbrunn aller Kräfte, und alle Kräfte sind in einander wie *eine* Kraft; darum heisst er auch ein einiger Gott. Wenn seine Kräfte zertrennt wären, so wäre er nicht allmächtig; nun aber ist er der selbstständige, allmächtige und allkräftige Gott.» III, 15: «Der Sohn ist das Herz in dem Vater, das Herz oder der Kern in allen Kräften des ganzen Vaters. Von dem Sohne steigt auf die ewige himmlische Freude, quellend in allen Kräften des Vaters, eine Freude, die kein Auge gesehen» u. s. w. III, 28: «Gleichwie die drei Elemente, Feuer, Luft und Wasser, von der Sonne und den Sternen ausgehen, und die lebendige Bewegung und den Geist aller Creaturen in dieser Welt machen: also geht auch der heil. Geist vom Vater und Sohne aus, und macht die lebendige Bewegung in allen Kräften des Vaters. Und gleichwie die drei Elemente in der Tiefe wallen als ein selbstständiger Geist, wenn schon aus aller Sternen Kraft geflossen, und gleichwie alle Kräfte der Sonne und Sterne in den drei Elementen sind, als wären sie sel-

ber die Sonne und die Sterne: also gehet der heil. Geist aus vom Vater und vom Sohne, er wallet in dem ganzen Vater und ist aller Kräfte Leben und Geist in dem ganzen Vater.» — Von dem dreifachen Leben des Menschen VII, 22 (bei *Wullen* S. 25): «Gott ist dreifaltig in Personen, und wollte sich auch dreimal bewegen nach der Eigenschaft jeder Person, und nicht mehr in Ewigkeit. Zum ersten bewegte sich das Centrum der Natur des Vaters zur Schöpfung der Engel und fort zu dieser Welt. Zum andern bewegte sich die Natur des Sohnes, wo das Herz Gottes Mensch ward, und das wird in Ewigkeit nicht mehr geschehen, und ob es geschiehet, so geschiehet es doch durch denselben einigen Menschen, der Gott ist, durch Viele in Vielen. Zum dritten wird sich am Ende der Welt die Natur des heiligen Geistes bewegen, wo die Todten auferstehen werden. So wird der heil. Geist der Beweger sein, der die grossen Wunder, die in dieser Welt geschehen sind, alle in die ewige Wesenheit stellen wird, zu Gottes Ehre und zur Freude der Creaturen; und er wird der ewige Beweger der Creaturen sein, denn durch ihn grünt wieder das Paradies, welches wir hier verloren haben.» — Erste Schutzschr. wider Balth. Tilken 406 (b. *Wullen* S. 69): «Wer den einen lebendigen Gott ergreift, der hat die heil. Dreifaltigkeit ergriffen.»

Wie weit die Trinität schon im A. T. enthalten sei, darüber ward unter anderm mit Calixt und seinen Schülern gestritten; vgl. *Schmid* S. 347 ff. Cons. repet. fid. veræ luth. Punct. 13 (bei *Henke* p. 11): Rejicimus eos, qui docent, in libris V. T. vestigia Trinitatis potius, quam aperta animumque convincentia dicta reperiri, seu insinuari potius, quam clare proponi Trinitatis mysterium. Beweisstellen: Gen. 26. Ps. 33, 6. u. a.

§. 264.

Schöpfung und Erhaltung. Vorsehung und Weltregierung.

Sämmtliche christliche Religionsparteien und ihre Theologen kamen in der theistischen Auffassung des göttlichen Wesens, und somit auch in der Annahme eines eigentlichen Schöpferactes von Seiten Gottes, d. h. in der Annahme einer *Schöpfung aus Nichts*, überein [1]), während der Mysticismus auch jetzt (und zwar gewaltiger, als früher) den Pantheismus beförderte [2]). — Die speculativen Systeme der Zeit leisteten entweder dem Gott und Welt vermengenden Pantheismus, oder dem Gott hinter die Welt zurückstellenden Deismus Vorschub [3]). Auch schienen bereits die Resultate der beginnenden Naturforschung mit dem buchstäblichen Halten an der mosaischen Urkunde nicht mehr sich ver-

tragen zu wollen [4]). Die schon von den Vorfahren begründete Lehre von der Erhaltung [5]), Vorsehung und Weltregierung [6]) erhielt in dem theologischen System ihre weitere dogmatische Ausführung, und die *Theodicee* ward durch *Leibnitz* zur philosophischen Wissenschaft erhoben [7]).

[1]) Bei seinem reichen Gemüth und frischen Natursinn betrachtete *Luther* die Schöpfung mehr mit den Augen eines frommgestimmten Dichters, als eines grübelnden Scholastikers; wovon die vielen gemüthlichen und witzigen Stellen in den Tischreden u. s. w. zeugen. Fragen, wie die, was Gott gethan *vor* der Schöpfung? wies er mit Ironie zurück *). — Weniger Natursinn als Luther hatte *Calvin* (s. *Henry* I, S. 484. 485), daher auch nicht jene dichterische Weltanschauung. Vgl. indessen inst. I, c. 14, p. 53: Interea ne pigeat in hoc pulcherrimo theatro piam oblectationem capere ex manifestis et obviis Dei operibus. Est enim hoc... etsi non præcipuum, naturæ tamen ordine primum fidei documentum, quaquaversum oculos circumferamus, omnia quæ occurrunt meminisse Dei esse opera, et simul quem in finem a Deo condita sint pia cogitatione reputare.... Verum quia nunc in didactico versamur genere, ab iis supersedere nos convenit, quæ longas declamationes requirunt. Ergo, ut compendio studeam, tunc sciant lectores se vera fide apprehendisse, quid sit Deum cœli et terræ esse creatorem, si illam primum universalem regulam sequantur, ut, quas in suis creaturis Deus exhibet conspicuas virtutes, non ingrata vel incogitantia vel oblivione transeant; deinde sic ad se applicare discant, quo penitus afficiantur in suis cordibus. — Auch die symbolischen Bücher berühren den Artikel von der Schöpfung mehr im Vorbeigehen, weil sie zu keinerlei Polemik veranlasst waren, und äussern sich auch da mehr asketisch, als streng dogmatisch. Vgl. z. B. gr. Katech. Luthers Art. 1. — Die spätern Dogmatiker hingegen entwickelten den Begriff der creatio ex nihilo schon weiter. Sie unterschieden das nihil privatum (materia inhabilis et rudis) von dem nihil negativum (dem Nichtsein überhaupt, negatio omnis entitatis), und behaupteten die Schöpfung aus Nichts in beider Hinsicht. Ob der Weltschöpfung eine Zeit vorangegangen? oder ob Gott die *Zeit* mit der *Welt* erschaffen? wurde gefragt, und von den Einen (mit Augustin) gelehrt, mundum esse *conditum* cum tempore. Dagegen setzten Andere (Reformirte) eine Zeit voraus, indem z. B. *Alsted* den Frühling, *Heidegger* den Herbst als den Zeitpunkt angaben, da Gott die Welt schuf **). Beide Ansichten ver-

*) Auf die Frage: Wo Gott gewesen, ehe er die Welt geschaffen? antwortete er: Im Birkenwäldchen, um Ruthen zu schneiden für die unzeitigen Frager. *Hase*, Gnosis II, S. 183. Vgl. die Einleitung zur Genesis.

**) Gegen Anfang des vorigen Jahrhunderts entdeckte sogar der Rector *Hogel* in Gera, dass Gott am 26. Oct. gegen Abend zu schaffen angefangen habe. *Hase*, Gnos. a. a. O.

mittelnd, lehrt *Calov* III, 909: Gott habe geschaffen non *in* tempore proprie, sed in primo instanti ac principio temporis; und *Hollaz* p. 359: *in* tempore non præexistente, sed coexistente. Vgl. die Stellen bei *de Wette* S. 61. *Hase,* Hutter. red. p. 152. — Ferner unterscheiden die Dogmatiker *(Gerhard, Quenstedt, Hollaz, Alsted)* zwischen einer creatio prima s. immediata (Schöpfung der Materie) und einer creatio secunda s. mediata (Schöpfung der Form). — Als eigentlichen Zweck der Schöpfung (finis ultimus) giebt *Calov* an (III, 900): ut bonitas, sapientia et potentia Dei a creaturis rationabilibus celebraretur, in creaturis universis agnosceretur; als untergeordneten (intermed.) die Glückseligkeit der Geschöpfe. Vgl. *Heidegger* VI, 18. (*de Wette* S. 61. 62). *)

[2]) *Jak. Böhm,* Myster. Magn. 1, 2 (bei *Wullen* S. 4): «Gott ist das Eine gegen die Creatur, als ein *ewig Nichts;* er hat weder Grund, noch Anfang, noch Stätte, und besitzt nichts, als nur sich selbst. Er ist der Wille des Ungrundes, er ist in sich selbst nur Eines; er bedarf keines Raumes noch Ortes, er gebärt von Ewigkeit in Ewigkeit sich selbst in sich» u. s. w. — Theosoph. Sendschr. 47, 4 (*Wullen* S. 13): «In Gott sind alle Wesen nur ein Wesen als ein ewig Ein, das ewige einige Gute, welches ewige Eine ihm ohne Schiedlichkeit nicht offenbar wäre. Darum hat sich dasselbe aus sich selber ausgehaucht, so dass eine Vielheit und Schiedlichkeit sich im eignen Willen eingeführt hat und in Eigenschaften; die Eigenschaften aber in Begierden und die Begierden in Wesen.» — Von der Geburt und Bezeichnung aller Wesen 16, 1 (*Wullen* S. 21): «Die Schöpfung ist nichts anders, als eine Offenbarung des allwesenden, ungründlichen Gottes; alles, was er in seiner ewigen, unanfänglichen Gebärung ist, das ist auch die Schöpfung, aber nicht in der Allmacht und Kraft.» Cap. 11: «Das Wesen aller Wesen ist nur ein einiges Wesen, aber es scheidet sich in seiner Gebärung in Licht und Finsterniss, in Freud und Leid, in Böses und Gutes, in Liebe und Zorn, in Feuer und Licht, und aus diesen zwei ewigen Anfängen in den dritten Anfang, nämlich in die Schöpfung, zu seinem eigenen Liebsspiel, nach der ewigen Begierde Eigenschaft.» — Von dem dreifachen Leben des Menschen VI, 5 (*Wullen* S. 23): «Gott ist selbst das Wesen aller Wesen, und wir sind als Götter in ihm, durch welche er sich offenbart» (und so noch mehrere Stellen). — Derselbe mystische Pantheismus spricht sich (poetisch) bei *Scheffler* (Ang. Silesius) aus. Vgl. die Stellen in *Wackernagels* Leseb. II, Sp. 431 ff. Meine Vorl. über Ref. IV, S. 424. — Sehr verschieden von diesem Mysticismus ist der Pietismus; s. *Spener,* theol. Bedenken III, 302 (bei *Hennike* S. 24): «So bleibet zwischen Gott und Creatur **) ... ein unendlicher Unterschied,

---

*) Aus den Differenzen über die Trias geht von selbst hervor, dass nur die trinitarischen Systeme die Weltschöpfung der ganzen Trinität zuschreiben konnten, während die unitarischen dies in Abrede stellten. Auch die Arminianer und Mennoniten nennen vorzugsweise den *Vater* als den Schöpfer. Vgl. die Stellen bei *Neudecker* S. 347 ff.

**) Worunter freilich hier der gläubige Mensch und nicht die Welt verstanden wird.

dass beider Wesen nicht *ein* Wesen sind und sind doch aufs allergenaueste mit einander vereinigt.»

[3]) So musste z. B. die Monadenlehre Leibnitzens (prästabilirte Harmonie) schon dadurch der biblisch-kirchlichen Schöpfungslehre Eintrag thun, dass sie den Schöpfer durch die Annahme der Atome (Entelechien) in den Hintergrund schob, während umgekehrt der gotterfüllte, aber weltlose Spinozismus den Begriff der *Schöpfung* (im biblisch-theologischen Sinne) zerstörte.

[4]) Ueber den präadamit. Streit s. oben §. 248, Note 1.

[5]) Man fasste die Erhaltung als creatio continua, perennis. — *Melanchthon* (in loc. de creatione): Infirmitas humana, etiamsi cogitat Deum esse conditorem, tamen postea imaginatur, ut faber discedit a navi exstructa et relinquit eam nautis, ita Deum discedere a suo opere et relinqui creaturas tantum propriæ gubernationi... Adversus has dubitationes confirmandæ sunt mentes cogitatione vera articuli de creatione, ac statuendum est, non solum conditas esse res a Deo, sed etiam perpetuo servari et sustentari a Deo rerum substantias. Adest Deus suæ creaturæ, sed non adest ut stoicus Deus, sed ut agens liberrimum, sustentans creaturam et sua immensa misericordia moderans, dans bona, adjuvans aut impediens causas secundas. Ebenso *Zwingli* (Opp. III, p. 156): Et natura, quid aliud est, quam continens perpetuaque Dei operatio rerumque omnium dispositio?

[6]) Man unterschied hinsichtlich des Gegenstandes providentia generalis, specialis et specialissima, hinsichtlich des Naturlaufes naturalis (ordinaria, mediata) und supernaturalis (miraculosa, immediata) *), hinsichtlich der moralischen Handlungen permittens, impediens, dirigens, limitans u. s. w. Die menschliche Freiheit suchte man mit der göttlichen Vorsehung in Harmonie zu bringen durch die Lehre vom concursus, d. h. nach *Quenst.* (I, p. 531) von dem actus providentiæ, quo Deus influxu generali in actiones et effectus causarum secundarum qua tales immediate et simul cum eis et juxta indigentiam et exigentiam uniuscujusque suaviter influit. In der philosophischen Sprache hiess dieses System, welches von *Cartesius, Malebranche* und *Bayle* ausgebildet wurde, das System des *Occasionalismus.*

[7]) Essai de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal, Amst. 1710. II Thle. 12. u. ö. *(Optimismus.)*

§. 265.

Engel und Teufel.

Das wirkliche Dasein der Engel, wie des dämonischen Reiches, blieb Protestanten und Katholiken [1]) geoffenbarte Schriftlehre, und an die Macht des Teufels

*) Ueber den Wunderbegriff s. *Hase,* Hutter. p. 160. 161, und die folg. Periode.

glaubte man factisch, als an eine noch immer im Leben sich erweisende [2]). Die symbolische Kirchenlehre berührt indessen diese Lehrstücke nur gelegentlich [3]), während die Schuldogmatik auch hier die scholastischen Bestimmungen aufnahm und fortführte [4]). *Christian Thomasius* und *Balthasar Bekker* griffen mit dem Hexenglauben auch den Teufelsglauben an, indem ersterer mit Vorsicht nur die noch fortdauernden (physischen) Einwirkungen des Teufels leugnete [5]), letzterer hingegen, kühner und gewagter, dessen Existenz überhaupt höchst zweifelhaft machte [6]).

[1]) Blos dass die Katholiken zugleich eine Invocatio der Engel statuiren. Vgl. oben §. 257, Note 2.

[2]) Ueber *Luthers* Diabologie, die bisweilen an manichäischen Dualismus streift, s. *Schenkel* II, S. 133 ff. Nennt er doch sogar einmal den Teufel einen «Gott» (wider die Türken, bei *Walch* XX, S. 2661). Seine Kämpfe mit ihm sind eben so bekannt, als sein keckes ihm Entgegentreten. Unter anderm schreibt er dem Teufel Ubiquität zu: «er kann in einer ganzen Stadt sein und wieder in einer Büchsen oder Nussschalen» (s. das gr. Bekenntn. vom Abendm. *Walch* XX, S. 1187). — Weniger machten sich *Zwingli* und *Calvin* mit dem Teufel zu schaffen, obwohl letzterer dem Satan einen grössern Spielraum einräumt, als der verstandesnüchterne Zwingli. S. *Henry*, Leben Calvins I, S. 488 ff. *Schenkel* II, S. 146. 156 ff. — Zu bemerken ist auch die verschiedene Observanz rücksichtlich des Exorcismus bei der Taufe *). — Die Hexenprocesse sind ein factischer Beweis von dem Glauben der Zeit an die Fortdauer der dämonischen Macht.

[3]) Z. B. Helv. II. art. 7. Vgl. das Weitere bei *Neudecker* S. 365.

[4]) Vgl. die Stellen aus *Hollaz* u. a. bei *Hase*, Hutt. red. p. 183 sq. — Diese scholastischen Bestimmungen entfernten sich bereits wieder von dem einfach biblischen Sinne der Reformatoren, denn: de tempore vel ordine, quo creati fuerint (Angeli), contentionem movere, nonne pervicaciæ magis quam diligentiæ est? fragt *Calvin*, inst. I, c. 14. Und doch füllt der *reformirte* Heidegger mit seinem *Breviarium* de angelis einen locus von 20 Foliospalten aus! p. 279—300.

[5]) In seinen «Erinnerungen wegen seiner künftigen Wintervorlesungen» 1702 (bei *Schröckh*, allg. Biogr. V, S. 349). Er leugnete, dass der Teufel Hörner, Klauen und Krallen habe, oder sonst so aussehe, wie man ihn abmale. Auch sei die Lehre vom Teufel überhaupt nicht ein

*) Auch *Bekker* (in der bezauberten Welt) bemerkt S. 114, dass die Meinungen der *Lutherischen* vom Teufel viel näher an das Papstthum grenzen, als die der Reformirten.

Eckstein des Christenthums, so dass, wenn man denselben hinwegnehme, das ganze Gebäude umstürze.

[6]) Indem *Bekker* in seiner bezauberten Welt den Hexenglauben u. s. w. der Gegenwart bestritt, wurde er auch auf die Untersuchung geführt, in welcher Art die biblischen Erzählungen von Engelerscheinungen sowohl, als von Einwirkungen des Teufels auf die Menschen zu fassen seien; wobei er zwar nicht selten einer willkürlich ausdeutenden Exegese folgt, aber auch wieder richtig an andern Orten die falschen Consequenzen aufdeckt, welche sowohl die grübelnde Scholastik, als der gemeine Aberglaube aus missverstandenen Stellen gezogen hat. Nachdrücklich weist er darauf hin, wie eigentlich die Schrift keine *Lehre* über Engel und Teufel aufstelle, sondern sie nur gelegentlich einführe, ohne uns näher über sie ins Klare zu setzen, so wenig als über die Crethi und Plethi, und das Urim und Thummim. S. Buch II, C. 8, §. 3: «Gott wollte uns ja nicht über die *Engel,* sondern über *uns selbst* belehren.» (§. 8.) Ebenso verhält es sich mit den Dämonen: «Weder der Seligmacher noch die Apostel sagen uns, *wie* der Fall der Teufel zugegangen, sondern zum höchsten nur, *dass* sie gefallen seien.... damit sollen wir zufrieden sein» (C. 9, §. 1). «Ueberhaupt ist die Redensart der Schrift nicht verordnet, uns *natürliche Dinge* [Metaphysik] zu lehren, so wie sie in sich selber seien, sondern dieselbige zu Gottes Ehre und des Menschen Seligkeit zu betrachten» (C. 10, §. 15). — Als Resultat stellt sich dem Verfasser in Betreff der *Engel* heraus, dass es Engel gebe, und dass Gott sie in seinem Dienst gebrauche; nicht aber, dass sie selbst unmittelbar auf Geist und Leib des Menschen wirken (C. 15, §. 9). Die Schutzengel werden geleugnet (C. 16). — Rücksichtlich des *Teufels* ist gar Vieles nicht buchstäblich, sondern «als verblümte Rede» zu verstehen, wohin der Verfasser auch die Versuchungsgeschichte (Matth. 4) zählt, und die er blos von einer «Wechselung gefährlicher Gedanken» versteht (C. 21, §. 17). Auch andern Stellen wird die Beweiskraft abgesprochen. Cap. 26 wird der Unterschied von Teufel und Dämonen erörtert, und Cap. 27 werden die dämonischen Besitzungen als Krankheiten gefasst, «welche das Gehirn verwirreten,» und wobei eben die Krankheit selbst mit dem Dämon verwechselt wurde; wobei dann (C. 28) angenommen wird, dass Jesus sich «nach des Volkes Gelegenheit gerichtet» (accommodirt) habe. — Was die Schrift sonst noch vom Teufel berichtet, ist «*bequem* (!) *von bösen Menschen zu verstehen*» (C. 31). Aus allem geht ihm wenigstens so viel hervor, «dass es mit dem Teufel nicht so gross zu bedeuten hat, als man wohl meinet» (C. 32, §. 1). «*Lasset den Menschen blos in seinem Gewissen gehen, da wird er den wahren Anfang, den Brunnen und die Quelle seiner Qual und Plagen sehen*» (C. 36, §. 18). Statt der Teufelsfurcht empfiehlt der Verf. Furcht vor dem grossen Gott, und durch die Verringerung des Teufels glaubt er nur «um so mehr die Weisheit und Kraft des Heilandes zu verherrlichen» (§. 22).

ZWEITER ABSCHNITT.

Christologie und Soteriologie.

(Mit Inbegriff der Taufe und der Eschatologie.)

§. 266.

Die Person Christi.

**Schneckenburger,* die orthodoxe Lehre vom doppelten Stande Christi, nach lutherischer und reformirter Fassung. (Abdr. aus Zellers Jahrb. 1844.)

Eben so fest als die Lehre von der Trinität, blieb auch die Lehre von den beiden Naturen in Christo als gemeinsame Fundamentallehre unangetastet stehen bei dem Kampfe zwischen Protestantismus und Katholicismus [1]); einzig in Betreff der communicatio idiomatum und unio personalis erhob sich (im Zusammenhange mit dem Sacramentsstreit) eine Differenz zwischen Lutheranern und Reformirten [2]). Dagegen tauchten unter den Secten mancherlei Meinungen über die Person Christi auf, die wieder an ältere Häresien erinnerten. So erneuerte *Caspar Schwenkfeld* die doketisch-monophysitische Lehre von einem «glorificirten und vergotteten Fleisch» Christi [3]). *Menno Simons,* und mit ihm noch andere Wiedertäufer, nahmen valentinianisch eine blosse Scheingeburt des Herrn an [4]). *Michael Servet* sah in Christo einfach den von Gott durchdrungenen Menschen, und verwarf jede weitere Unterscheidung von zwei Naturen als etwas Unbiblisches und Scholastisches [5]). *Faustus Socin* kehrte vollends zur ebionitisch-nazarenischen Ansicht zurück, da nach ihm Jesus von Nazareth zwar übernatürlich gezeugt, gleichwohl aber von Natur ein blosser Mensch ist, zu dem sich Gott durch ausser-

ordentliche Offenbarungen in ein näheres Verhältniss setzte und den er erst nach seinem Tode in den Himmel erhöht und ihm die Leitung der von ihm gestifteten Gemeinde anvertraut hat [6]). Die Quäker, und mit ihnen die Mystiker überhaupt, legen höheres Gewicht auf den Christus *in* uns, als auf den historischen, obwohl sie weit davon entfernt sind, den letztern zu leugnen, über dessen Menschheit und Menschwerdung vielmehr einige unter ihnen allerlei gnosticisirende Theorien aufstellten [7]).

[1]) Wie innig *Luther* an der Lehre von der Gottheit Christi und seiner Menschwerdung hing, ist bekannt genug. «Den aller Weltkreis nicht beschloss, der liegt (ihm) in Mariens Schooss» u. s. w. Vgl. die Auslegung des Evang. am heil. Christfest (*Walch* T. XI, S. 171. 176; bei *Dorner* 1. Ausg. S. 192. 193). Geht er doch so weit, dass er behauptet, Maria habe *Gott gesäugt, Gott gewiegt, Gott Brei und Suppen gemacht,* s. *Schenkel* I, S. 316 (aus *Walch* XX, S. 1191, wo sich indessen die Stelle nicht wörtlich findet [?]). Auch nach *Zwingli* ist Christus «von der reinen Magd Maria on alle sünd geboren, zudem er warer mensch glich als warer gott ist.» Auch er findet nur in Christo das Heil, Anfang und Ende aller Seligkeit; s. Uslegung des 5. Art. (Werke I, S. 187). *Calvins* Lehre von Christo s. inst. lib. II, c. 12 sqq., besonders c. 14 (gegen Servet). Die symb. Schriften schlossen sich auch hierin an die ökumenischen Symbole an: Conf. Aug. p. 10. Apol. p. 50. Art. Smalc. p. 303. Cat. maj. p. 493 sq. Form. Conc. art. 8. — Conf. Bas. I, art. 4. Helv. II, 11. Gall. 14. Angl. 2. Belg. 19. Conf. Remonstr. 8, 3. u. s. w. Damit stimmen auch der Catech. rom. I, 3. 8. IV, 5 sqq. und die griechischen Symbole.

[2]) Ueber den (nicht blos zufälligen) Zusammenhang dieser Differenz mit dem Sacramentsstreite s. *Dorner* 1. Ausg. S. 166. *Schenkel* I, S. 223 ff. *Schweizer* II, S. 291 ff. *Ebrard* II, S. 635 ff. *Schneckenburger* a. a. O. S. 31. Der Unterschied ist der zunächst, dass, während die Reformirten streng bei der Lehre von zwei Naturen in *einer* Person blieben und deshalb auch Christum seiner (leiblichen) Menschheit nach auf den Himmel beschränkten, die Lutheraner ein reales Uebergehen der einen Natur in die andere (auf der Grundlage der damascenischen περιχώρησις) und die darauf gegründete Ubiquität des Leibes Christi annahmen. «Wo du mir Gott hinsetzest (sagt *Luther*), da musst du mir die Menschheit mit hinsetzen: sie lassen sich nicht sondern und von einander trennen; es ist *eine* Person worden und scheidet die Menschheit nicht so von sich, wie Meister Hans seinen Rock auszeucht und von sich legt, wenn er schlafen gehet.... Die Menschheit ist näher vereinigt mit Gott, denn unsere Haut mit unserem Fleische, ja näher denn Leib und Seel.»

Zwingli half sich, um biblische Stellen, welche dieser Vorstellung günstig schienen, zu beseitigen, mit der *Allöosis* *), und erklärt sich darüber so (exegesis euch. negot. Opp. III, p. 525): Est alloeosis, quantum huc attinet, desultus vel transitus ille, aut si mavis permutatio, qua de altera in Christo natura loquentes alterius vocibus utimur. Ut cum Christus ait: caro mea vere est cibus, caro proprie est humanæ in illo naturæ, attamen per commutationem h. l. pro divina ponitur natura. Qua ratione enim filius Dei est, ea ratione est animæ cibus... Rursus cum perhibet filium familiâs a colonis trucidandum, cum filius familiâs divinitatis ejus nomen sit, pro humana tamen natura accipit, sec. enim istam mori potuit, sec. divinam minime. Cum, inquam, de altera natura prædicatur, quod alterius, id tandem est alloeosis aut idiomatum communicatio aut commutatio. Vgl. wahrhafte Bekennt. der Diener der Kirche von Zürich, 1545 (bei *Winer* S. 68): «Christi wahrer menschlicher Leib ist (nach der Himmelfahrt) mit seiner vernünftigen menschlichen Seele nicht vergottet, d. i. in Gott verwandelt, sondern allein verklärt worden. Durch die Verklärung wird aber das Wesen des menschlichen Leibes nicht vertilgt, sondern demselben nur die Schwachheit abgenommen und der Leib herrlich, glänzend und unsterblich gemacht» **). — Conf. helv. II, 11: Non docemus, veritatem corporis Christi a clarificatione desiisse, aut deificatam, adeoque sic deificatam esse, ut suas proprietates quoad corpus et animam deposuerit ac prorsus in naturam divinam abierit unaque duntaxat substantia esse cœperit. Vgl. Conf. Gall. 15. Angl. 89 sqq. Belg. 19. u. a. Stellen bei *Winer* S. 69. Heidelb. Kat. Fr. 47: Ist dann Christus nicht bei uns bis ans Ende der Welt, wie er uns verheissen hat? Antw. Christus ist wahrer Mensch und wahrer Gott. Nach seiner menschlichen Natur ist er jetzunder nicht auf Erden, aber nach seiner Gottheit, Majestät, Gnad und Geist weicht er nimmer von uns. Fr. 48: Werden aber mit der Weis die zwo Naturen in Christo nicht von einander getrennet, so die Menschheit nicht überall ist, da die Gottheit ist? Antw. Mit nichten: dann weil die Gottheit unbegreiflich und allenthalben gegenwärtig ist, so muss folgen, dass sie wohl ausserhalb ihrer angenommenen Menschheit und dennoch nichtsdestoweniger auch in derselben ist und persönlich mit ihr vereinigt bleibt.

Der Gegensatz gegen die reformirte Lehre findet sich in der Formula Concordiæ ausgesprochen. *Hase*'sche Ausg. p. 767: Postquam Chri-

---

*) *Luther* nennt (gr. Bekenntn., bei *Walch* XX, S. 1180. 1181) die Allöosis des Teufels Larven, und die alte Wettermacherin, Frau Vernunft, ihre Grossmutter; und dann S. 1182: «Wir verdammen und verfluchen die Allöosin an diesem Ort bis in die Hölle hinein, als des Teufels eigen Eingeben.» Statt Allöosis will Luther lieber das Wort Synekdoche gebrauchen. Aber weder Allöosis noch Synekdoche sollen ihm die Allenthalbenheit des Leibes Christi umstossen, S. 1185.

**) Aber eben gegen diese Vorstellung von einer räumlichen Abgeschlossenheit des Leibes Christi im Himmel bemerkt *Luther* (*Walch* XX, S. 1000), es sei dies eine kindische Vorstellung, «wie man den Kindern pflegt fürzubilden einen Gaukelhimmel, darin ein gülden Stuhl stehe und Christus neben dem Vater sitze in einer Chorkappen und gülden Krone, gleichwie es die Maler malen,» wogegen aber *Zwingli* ernstlich protestirte.

stus non communi ratione, ut alius quispiam Sanctus in cœlos ascendit, sed ut Apostolus (Eph. 4, 10) testatur, super omnes cœlos ascendit et revera omnia implet et ubique non tantum ut Deus, verum etiam ut homo, præsens dominatur et regnat a mari ad mare et usque ad terminos terræ, quemadmodum olim prophetæ de ipso sunt vaticinati et apostoli (Marc. 16, 20) testantur, quod Christus ipsis ubique cooperatus sit et sermonem ipsorum sequentibus signis confirmaverit. — Die Rechte Gottes ist allenthalben: Non est certus aliquis et circumscriptus in cœlo locus, sed nihil aliud est, nisi omnipotens Dei virtus, quæ cœlum et terram implet. — Die unio personalis besteht (nach p. 768) nicht blos in der Gemeinschaft der Benennungen, sondern sie ist eine wesentliche. Auch die Form. Conc. verwahrt sich gegen einen die Naturen vermengenden Monophysitismus (p. 778 u. a. a. O.). Man darf sich aber die unio hypostatica nicht nur äusserlich mechanisch denken, quasi duæ illæ naturæ eo modo unitæ sint, quo duo asseres conglutinantur, ut realiter seu re ipsa et vere nullam prorsus communicationem inter se habeant (p. 764); aber auch die Mittheilung (effusio) der göttlichen Natur an die menschliche nicht so, quasi cum vinum, aqua aut oleum de uno vase in aliud transfunditur (p. 780). — Die Katholiken haben die Lehre von der unio hypostatica nicht angenommen, vielmehr sich ihr entgegengesetzt. So *Forer, Gregor de Valentia* und *Petav.* Vgl. *Cotta,* diss. de Christo redemtore, in *Gerh.* loc. theolog. T. IV, p. 57.

[3]) Die Christologie bildet den Mittelpunkt des Schwenkfeldischen Systems. Von seinen Schriften sind besonders zu vergleichen: Quæstiones vom Erkantnus Jesu Christi und seiner Glorien, 1561. — Von der Speyse des ewigen Lebens, 1547. — Vom Worte Gottes, dass kein ander Wort Gottes sei, eigentlich zu reden, denn der Sohn Gottes, Jesus Christus. — Er verwahrt sich zwar gegen den Vorwurf, dass er die Menschheit Christi aufhebe, meint aber, man müsse auch Christi menschliche Natur in ihrem verklärten Zustande *göttlich* nennen. Darum ist ihm auch «das Fleisch Christi nicht creatürlich: denn es ist aus Gott, und zwar nicht nur so, wie Gott der Schöpfer alles Leiblichen ist, sondern in höherer Weise; denn andere Menschen schafft Gott ausserhalb seiner, aber nicht so bei Christo.» Christus ist sonach (auch nach seiner Menschheit) der *natürliche* Sohn Gottes; denn «Gott hat dem Menschen Christo nicht allein sein Wort zugefügt, und das Fleisch damit vereinigt, sondern hat ihm auch seine Natur, Wesen und Selbstständigkeit, göttliche Schätze und Reichthümer bald von Anfang an herrlich mitgetheilt» (vom Fleisch Christi S. 140—146. *Dorner* S. 207. 208). «Alles, wodurch Christus Davids Sohn ist, ist verschlungen und abgelegt; es ist an ihm alles göttlich und neu worden» (ebend. S. 176. *Dorner* 210). Gleichwohl verwahrt er sich gegen die Annahme eines doppelten Leibes Christi. Er will nur *ein* Fleisch Christi, das von ihm angenommene sterbliche Fleisch der Maria; «*aber dies sterbliche Fleisch ist ihm nicht das Wesen, sondern nur die zeitliche Gestalt des Fleisches Christi im Stande seiner Erniedrigung; jedoch vermag er dies nicht zur klaren Darstellung zu bringen. Am ehesten werden wir seinen Sinn treffen,*

wenn wir annehmen, es sei nach ihm das Fleisch Christi, obwohl einerseits aus der göttlichen Natur, andrerseits aus dem Fleische der Maria, doch dadurch nur eines, dass dasselbe sich nach zwei Seiten, nämlich als göttliches und als menschliches, betrachten lässt» Dorner a. a. O. «*In seiner ringenden Darstellung darf nicht verkannt werden das wirklich speculative Element, was sich in dem Versuche zeigt, wie Geschiedenheit des Göttlichen und Menschlichen zu überwinden*» ebend. S. 213.

[4]) Darauf deutet die Form. Conc. p. 828: Christum carnem et sanguinem suum non e Maria virgine assumsisse, sed de cœlo attulisse. Conf. Belg. art. 18. *Menno* nahm dieses anabaptistische Dogma an (*Schyn,* plen. deduct. p. 164). Auch *Melchior Hofmann* († 1532) hatte schon Aehnliches gelehrt. Hofmann urgirte das ἐγένετο im Prolog; der Logos nahm nicht blos menschliche Natur an; er *ward* Fleisch; daher die Blasphemie: maledicta sit caro Mariæ! bei *Trechsel* S. 34. 35.

[5]) Vgl. oben §. 263 die Trinitätslehre, dazu Christianismi restitutio, 1553. *Schlüsselburg,* catal. Hæres. lib. XI. «*Michael Servede, können wir sagen, hat die Idee Schwenkfelds harmonischer durchgeführt; aber nicht ohne sie wesentlich zu alteriren..... Von einer pantheistischen Grundlage ausgehend konnte er sagen, Christi Fleisch sei Gott consubstantiell; aber dasselbe konnte er von Allem sagen*» *Dorner* S. 215. Gleichwohl sagt er's nicht von allem. «*Christus allein ist ihm der Sohn Gottes und kein anderer darf so heissen*»... (ebend.). Heisst ihm doch Christus (im Gegensatz gegen alle andern) naturalis filius, ex vera Dei substantia genitus (de trin. I, p. 13). Bei unbefangener Betrachtung seiner Lehre wird man in dieser Theorie doch wohl etwas mehr als «*einen göttlichen oder religiösen Schimmer*» (*Dorner* S. 216) über die Person Christi ausgegossen finden, wenn man auch zugeben wird, dass dieser pantheistische Unitarianismus leicht in den deistischen überschlagen konnte (ebend. S. 217).

[6]) Cat. Rac. p. 45: Quænam sunt, quæ ad Christi personam referuntur? Id solum, quod natura sit homo verus, olim quidem, cum in terris viveret, mortalis, nunc vero immortalis. Pag. 46 (nach der letzten Revision) wird zwar geleugnet, dass Jesus «purus et vulgaris homo» gewesen sei; gleichwohl ist er *von Natur* blos *Mensch,* nichtsdestoweniger aber von Anfang seiner Geburt an der *eingeborne* Sohn Gottes. Die Stelle Luc. 1, 35 wird hier namentlich urgirt. Sehr deutlich *Ostorodt,* Unterr. VI, 48: «So halten wir denn dafür, dass die essentia oder das Wesen des Sohnes Gottes nichts anders, denn eines Menschen essentia gewesen sei, d. i. ein wahrhaftiger Mensch, und wissen von keiner andern essentia oder Natur in ihm. Nur das bekennen wir daneben, dass er einen andern Anfang denn alle andern Menschen, d. i. dass er nicht von einem Manne, sondern von Gott selber seinen Anfang und Herkommen empfangen und bekommen hat, sintemal ihn die Jungfrau Maria vom heil. Geist, d. i. durch die Kraft Gottes, empfangen hat, um welcher Ursache willen er auch hat Gottes Sohn sollen geheissen werden. Und ist derhalben Gottes Sohn, ja eingeborner Sohn vom Anfang seines Herkommens, nachdemmal Gott nie solch einen andern Sohn gehabt, der nach seiner eignen Kraft allein im Mutterleib

empfangen und geboren wäre; ja auch Gottes natürlicher Sohn kann er um derselben Ursache willen genennet werden, sintemal er nicht adoptiret, noch jemandes anders Sohn zuvor, sondern allewege Gottes Sohn gewesen ist.» — Ausser der übernatürlichen Geburt statuiren die Socinianer auch noch besondere wunderbare Entzückungen in den Himmel. Cat. Rac. p. 146: Qua ratione ipse Jesus ad ipsius divinæ voluntatis notitiam pervenit? Ea ratione, quod in cœlum ascenderit ibique patrem suum et eam, quam nobis annunciavit, vitam et beatitatem viderit, et ea omnia, quæ docere deberet, ab eodem patre audierit: a quo deinde e cœlo in terram dimissus, spir. sancti immensa copia perfusus fuit, cujus afflatu cuncta, quæ a patre didicit, prolocutus est. — Auch hier wieder der äusserliche Supranaturalismus, der sich weniger vor dem *Wunder* scheut, als vor dem *Mysterium*, weniger vor Offenbarungen, die Jesus *erhielt* und *wiedergab*, als vor der *einen* Offenbarung Gottes im Fleische; weniger vor einem quasi Gott gewordenen Menschen, als vor einem menschgewordenen Gotte!

[7]) Schon *Luther* hatte mit der kirchlich-orthodoxen Auffassung der Christologie (wie er sie aus der Hand der katholischen Kirche erhalten) auch die mystische verbunden, wie er sie der Deutschen Theologie verdankte. Vgl. *Dorner* S. 193. — Ueber die Quäker s. *Barclay*, apol. thes. 13, 2 p. 288 (b. *Winer* S. 71). — Nach *Weigel* ist Christus der göttliche Geist im Menschen, das *Wort*, die göttliche Idee. Eine Incarnation dieses Wortes fand schon *vor* Christus statt bei Adam, Abraham u. s. w. Auch er nimmt (wie die Quäker) zwei Leiber Christi an. «Sein Fleisch und Blut ist nicht aus der irdischen Jungfrauen oder Adam, sondern aus der *ewigen* Jungfrauen durch den heiligen Geist, und dieses, damit wir durch dies himmlische Fleisch geschaffen würden zu neuen Creaturen, dass auch *wir* hinfort nicht mehr aus Adam von der Erde wären, sondern aus Christo vom Himmel, und in solchem Fleische den Himmel besässen»... Aber dieser göttliche Leib war unsichtbar, unsterblich. Damit er bei uns auf Erden wohnen und uns nütze sein könnte, nahm er noch dazu einen sichtbaren Leib an der Jungfrau Maria; «denn wer wollte bei der Sonne wohnen, so sie bei uns auf Erden wäre?» Aehnliches bei *Jak. Böhm* und *Poiret.* Ueber erstern s. *Baur,* Gnosis S. 596—604, und die Stellen bei *Wullen;* über letztern die ausführliche Darstellung bei *Dorner* S. 231 ff. Note — nach Poirets économie divine ou système universel etc. V Tom. Amst. 1687. Nach c. XI dieser Schrift nahm der (ideale) Sohn Gottes schon bald *nach* der Schöpfung des Menschen, noch *vor* dem Fall desselben, Menschheit an, und zwar fand diese Menschheit so statt, dass der Sohn Gottes aus Adam seinen Leib und eine göttliche Seele nahm. Ebenso schreibt Poiret Christo schon vor der Incarnation in Maria nicht blos mehrfache Erscheinungen, sondern auch menschliche «émotions und Leiden» zu, und eine nie zu ermüdende Intercession für die Menschen, seine Brüder (hohepriesterliches Amt). In Maria aber nahm er *sterbliches* Fleisch an. Le corps de Jésus-Christ se revêtant de la chair et du sang de la bienheureuse Vierge, sera aussi peu un composé de deux corps différents, qu'un habit blanc et lumineux plongé dans un vase de cou-

leur chargée et obscure, où il se charge de la matière, qui produit cette opacité, ne devient pour celà un habit double ou deux habits au lieu d'un. (Vgl. *Schwenkfeld,* Note 3.)

§. 267.

Weitere dogmatische Ausbildung und innere Streitigkeiten.

Schneckenburger a. a. O.

Der locus de persona Christi erhielt dann auch in den dogmatischen Systemen der Lutheraner und der Reformirten [1]) seine weitere Ausbildung, und zwar so, dass lutherischer Seits drei verschiedene genera der communicatio idiomatum aufgestellt [2]) und mit den beiden Ständen der Erhöhung und der Erniedrigung Christi (status exaltationis et inanitionis) in Verbindung gebracht wurden [3]). Dazu kam noch die Aufstellung von drei Aemtern, dem prophetischen, hohepriesterlichen und königlichen Amte Christi [4]). Auf diese Bestimmungen hatten vorübergehende Streitigkeiten innerhalb der lutherischen Kirche mitgewirkt, wie die der Giessener und der Tübinger Theologen zu Anfang des siebzehnten Jahrhunderts über die *κένωσις* und *κρύψις* der göttlichen Eigenschaften [5]), und die um ein Jahrhundert frühere des *Aepinus* über den descensus Christi ad inferos [6]).

[1]) Der Unterschied zwischen Lutheranern und Reformirten ist der, dass *a.* lutherischer Seits unterschieden wird zwischen Menschwerdung und Erniedrigung, während bei den Reformirten beides in *einen* Begriff zusammenfällt; demnach erscheint *b.* die Empfängniss und Geburt des Gottmenschen nach den Lutheranern als eine Willensthat des letztern, der irgendwie schon als Gottmensch präexistirend gedacht wird, während nach den Reformirten nur der λόγος ἄσαρκος präexistirt und als solcher Menschheit annimmt, wodurch eben der Gottmensch entsteht; *c.* vermöge der unio personalis ist nach lutherischer Lehre der Gottmensch aufgenommen in das Collegium trinitatis und hat Theil an allen göttlichen Eigenschaften, während nach den Reformirten der Logos auch ausserhalb der gottmenschlichen Persönlichkeit als trinitarische Person fortwirkt. Dadurch entstand der Schein, als ob die Reformirten eine blosse gratiosa inhabitatio des Logos in Christo lehrten, während

die Lutheraner dem Vorwurf des Doketischen nicht entgingen. Vgl. *Schneckenburger* a. a. O. und die folgenden Noten.

[2]) 1. *Genus idiomaticum,* nach welchem die *beiden Naturen* ihre Bestimmungen an die *Person* mittheilen, so dass diese beiderlei an sich hat. 2. *Genus apotelesmaticum,* indem die Person sich an die Naturen mittheilt, so dass Thätigkeiten, die zur ganzen Person gehören (wie die erlösende), nur an *eine* Natur übertragen und durch sie ausgeführt werden. 3. *Genus auchematicum* (majestaticum), gegenseitige Mittheilung der Naturen, vermittelst der Mittheilung ihrer Eigenschaften. Da ja die göttliche Natur von der menschlichen nichts empfangen, noch etwas verlieren kann, so kann hier nur von Mittheilung göttlicher Eigenschaften an die menschliche Natur die Rede sein, daher der Name (von αὔχημα). — Das genus idiomaticum selbst wurde wieder in drei species zerlegt: a. ἀντίδοσις (alternatio); b. κοινωνία τῶν θείων; c. ἰδιοποίησις. (Doch über das Unlogische und Verfehlte dieser Eintheilung s. *Hase,* Hutter. red. p. 241.)

[3]) Hervorgerufen durch die unter Note 5 erörterte Streitigkeit, und von den sächsischen Theologen näher bestimmt: Status exinanitionis (humiliationis) est ea Christi conditio, in qua sec. humanam naturam, in unione personali consideratam, a majestatis divinæ perpetuo usu abstinuit atque obedientiam usque ad mortem præstitit. Status exaltationis, quo Christus sec. humanam naturam, depositis infirmitatibus carnis, plenarium divinæ majestatis usum obtinuit. — Die reformirten Theologen bezogen die beiden Status einfach auf die beiden Naturen. Zum Stand der Erniedrigung gehört nach den Lutheranern die Geburt Christi, die Beschneidung, die Unterwürfigkeit unter die Eltern, der Umgang mit den Menschen, die seiner nicht würdig waren, das Leiden, der Tod und das Begräbniss; zum Stande der Erhöhung der descensus ad inferos (Art. 9 der Concordienformel gegen Aepin und die Reformirten; s. Note 6), die Auferstehung vom Tode, die Himmelfahrt und das Sitzen zur Rechten Gottes. — Die Reformirten hingegen, welche die factische Höllenfahrt Christi leugnen, und dieselbe entweder von dem Seelenleiden und der Höllenangst verstehen oder sie nur für eine Bezeichnung des wirklich eingetretenen Todes halten, zählen den sogenannten descensus ad inferos zum status exinanitionis. Vgl. *Schneckenburger* a. a. O. die 2. Abth.

[4]) Das munus proph. bezieht sich auf das Lehramt, die offenbarende Thätigkeit; das m. sacerdotale auf den Versöhnungstod (s. den folg. §.) und auf die priesterliche Fürbitte (satisfactio et intercessio); und das königliche auf die Gründung und Regierung der Kirche zunächst, doch erstreckt es sich auch mit auf die Weltregierung, daher der Unterschied zwischen einem Macht- und einem Gnadenreiche (und dem Himmelreiche). *Gerh.:* Regnum potentiæ est generale dominium super omnia, videlicet gubernatio cœli et terræ, subjectio omnium creaturarum, dominium in medio inimicorum, quos reprimit, coercet et punit. Regnum gratiæ est specialis operatio gratiæ in ecclesia, videlicet missio, illuminatio ac conservatio apostolorum, doctorum et pastorum, collectio ecclesiæ per prædicationem evangelii et dispensationem sacramentorum,

regeneratio etc. Regnum gloriæ conspicietur in resuscitatione mortuorum et universali judicio ejusque executione. Vgl. *Theod. Thummius,* de triplici Christi officio, Tub. 1627. 4. Ueber die verschiedene Fassung bei den Reformirten s. *Schneckenburger* 3. Abth. Namentlich beschränkten die Reformirten das königliche Amt auf das regnum gratiæ. (Gebete an Christum.)

[5]) Die Tübinger *(Luc. Osiander, Theod. Thummius, Melch. Nicolai)* nahmen an, dass Christus auch während seiner Erniedrigung die göttliche Allmacht, Allgegenwart u. s. w. besessen und diese nur verborgen habe; die Giessener *(Menzer* und *Feuerborn)* behaupteten, er habe sich ihrer freiwillig entäussert. Das Weitere b. *Dorner* S. 179 ff. *Schröckh* IV, S. 670 ff. Vgl. *Thummii* ταπεινωσιγραφία sacra, Tub. 1623. 4., und *Nicolai,* consideratio theolog. IV quæstionum controversarum de profundissima κενώσει Christi, ibid. 1622. 4.

[6]) *Aepinus* (Joh. Höck, † 1553) rechnete bei Anlass einer von ihm herausgegebenen Erklärung des 16. Psalms (Francof. 1644) die Höllenfahrt zu dem Stande der Erniedrigung Christi, indem Chr. an seiner Seele die Strafen der Hölle erlitten habe, während der Körper im Grabe geruht. In 1 Petr. 3, 18. 19 wollte er keine eigentliche Höllenfahrt erkennen, fand aber vielen Widerspruch. Siehe *Planck* V, 1 S. 251 ff. *Schröckh* a. a. O. S. 541 ff.

§. 268.

Die Versöhnungslehre.

* *Weisse,* M. Lutherus, quid de consilio mortis et resurrectionis Christi senserit, Lips. 1845.

Wie das Gemeingut der protestantisch-katholischen Theologie und Christologie auf dem Grunde der ökumenischen Symbole ruhte, so hatte auch die Versöhnungslehre beider Confessionen die anselmische Satisfactionstheorie zur gemeinschaftlichen Voraussetzung [1]), doch so, dass (im Zusammenhange mit dem Uebrigen) die thomistische Fassung der Lehre mehr in dem Protestantismus, die scotistische (wenigstens theilweise) in dem Katholicismus hervortritt [2]). Darin aber bildete der Protestantismus das Dogma weiter aus und verfolgte es bis zu seiner Spitze, dass er einmal das stellvertretende Leiden auch auf die Uebernahme des göttlichen Fluches (mors æterna) ausdehnte [3]), wogegen die katholischen Dogmatiker protestirten [4]); und dann, dass er

neben dem leidenden Gehorsam Christi auch den thätigen hinstellte, die vollkommene Erfüllung des Gesetzes [5]), was beides mit seiner Rechtfertigungslehre zusammenhängt. Während aber so der orthodoxe Protestantismus das anselmische Dogma nach der einen Seite hin auf die Spitze trieb, um es nach der andern hin zu schwächen [6]), löste bereits der negirende Verstand des Socinianismus und ähnlicher Richtungen das ganze Gewebe desselben dialektisch auf und suchte ihm auch auf exegetischem Wege die biblische Grundlage zu entziehen [7]). Bei diesem atomistischen Verfahren entging den Socinianern die tiefere Bedeutung des Todes Jesu, in welchem sie nur theils einen zur Nachahmung reizenden Märtyrertod, theils die Bestätigung der göttlichen Verheissungen, theils endlich den nothwendigen Uebergang zur Apotheose zu erkennen vermochten [8]). Zwischen der socinianischen Vorstellung und der anselmisch-kirchlichen suchte der *Arminianismus* die Mitte zu halten. Vorerst brachte *Grotius* durch eine spitzfindige Unterscheidung der Begriffe *satisfactio* und *solutio* und durch die Vorstellung eines von Gott willkürlich statuirten Strafexempels eine unhaltbare Modification in die anselmische Lehre, wodurch diese einerseits ihren ursprünglichen Charakter einbüsste, ohne andrerseits den socinianisch-zweifelnden Verstand zufrieden zu stellen [9]). Nach Grotius hoben *Curcellæus* und *Limborch* mit den vor-anselmischen Theologen den alttestamentlichen Opferbegriff wieder heraus [10]), bei dem sich die arminianische Dogmatik vorerst begnügte, und womit auch die Socinianer der folgenden Periode sich einverstanden erklärten [11]). Die Quäker nehmen zwar mit den Orthodoxen das Factum der durch den Tod Jesu einmal geschehenen Erlösung an, knüpfen aber an diese einmal geschehene erste Erlösung die sich noch immer inner-

lich verwirklichende zweite Erlösung an, in welcher sie nach ihrer ganzen Heilsordnung, und der der Mystiker überhaupt, das eigentlich erlösende Moment erblicken [12]).

[1]) So sehr Katholicismus und Protestantismus aus einander gehen in Beziehung auf die *Ursachen* und *Folgen* des Todes Jesu (Sünde und Rechtfertigung), so wenig differiren sie in Beziehung auf ihn selbst. «*Dass das Leiden oder Verdienst Christi einen unendlichen objectiven Werth habe, ist die gemeinsame Lehre der Protestanten und Katholiken*» *Baur* S. 344. Daher finden wir auch darüber im Anfange wenig Lehrbestimmungen. «*Melanchthon hat auch in den spätern Ausgaben seiner loci theol. die Lehre von der Satisfaction nie zum Gegenstand eines eigenen locus gemacht, nicht einmal ausdrücklich hervorgehoben, sondern alles darauf sich Beziehende unter der Lehre vom rechtfertigenden Glauben begriffen. In demselben Sinne sind auch in der Augsb. Conf. und der Apologie derselben die den Versöhnungstod Christi betreffenden Stellen abgefasst*» *Baur* S. 289. Vgl. Aug. Conf. art. 3, p. 10. Apolog. III, p. 93. Indessen fiel *Luther* auch wieder auf die ältere Vorstellung zurück von einem Rechtshandel mit dem Teufel und einer Ueberlistung desselben, s. die Osterpredigt v. J. 1530, den Commentar zu Hiob, u. andere Stellen bei *Weisse* a. a. O. S. 29. 30; während er auf der andern Seite über Anselm hinausstrebte und namentlich den Begriff der Genugthuung als unzureichend erkannte (*Walch* IX, S. 989), vgl. *Schenkel* S. 237 ff. (Ueber das Verhältniss der lutherischen Lehre zu der Osianders s. *Weisse* S. 83 ff.). Mehr als bei Luther und Melanchthon tritt bei *Zwingli* die Genugthuungslehre in der anselmischen Form in den Vordergrund; doch zeigen wieder andere Stellen, dass sie auch Z. innerlich überwunden hat, vgl. *Schenkel* S. 245 ff. Ja «*die strenge anselmische Satisfaction will nirgends recht im reformirten System herauskommen*» *Schweizer* II, S. 389, und *Schneckenburger* a. a. O.

[2]) Zwar standen auch angesehene Katholiken, selbst *Bellarmin*, auf der thomistischen Seite, aber doch scheint wieder bei ihnen (nach einzelnen Aeusserungen) die scotistische Lehrweise das Uebergewicht erhalten zu haben. Vgl. *Baur* S. 345 mit S. 348. Der Unterschied war auch noch der, dass die Katholiken bei der durch den Tod Jesu geschehenen Genugthuung nur an die vor der Taufe entstandene Verschuldung, hinsichtlich der nach der Taufe begangenen Todsünden aber blos an die Tilgung der *ewigen* Strafen denken, so dass die zeitlichen Strafen von den Christen selbst gebüsst werden müssen. Auch behaupten die Katholiken ein überschüssiges Verdienst Christi, während die Protestanten darin ein Aequivalent sehen. Vgl. *Winer* S. 77 und die dort. Stellen aus den Symbolen. Endlich hat (nach den Katholiken) Christus durch sein Leiden auch selbst etwas verdient, was indessen unter den Reformirten ebenfalls einige annahmen (z. B. *Piscator*). S. *Baur* S. 349. 550. Unter den Protestanten selbst nähern sich die Reformirten mehr der scotistischen acceptilatio, als die Lutheraner, s. *Schneckenburger* a. a. O.

[3]) *Gerhard,* loc. theol. XVII, 2 c. 54: Quomodo enim peccata nostra vere in se suscepisset ac perfectam satisfactionem præstitisset, nisi iram Dei individuo nexu cum peccatis conjunctam vere sensisset? Quomodo a maledicto legis nos redemisset, factus pro nobis maledictum, nisi judicium Dei irati persensisset? — Auch der Heidelb. Katech. beschränkt den leidenden Gehorsam nicht (wie dies noch Anselm gethan) auf das am Kreuz gebrachte Opfer, sondern redet Fr. 37 davon, wie Christus «die ganze Zeit seines Lebens auf der Erden den Zorn Gottes getragen». Ebenso urgirt Fr. 44 das *Seelenleiden,* was überhaupt bei den Reformirten mehr hervortritt. S. *Beckhaus* a. a. O. S. 68. 69.

[4]) *Bellarmin* erklärte diese Lehre für «eine neue unerhörte Ketzerei». *Baur* S. 348.

[5]) Diese obedientia activa findet besonders in der Form. Conc. ihren Ort. Ob sie früher vorhanden gewesen und in welcher Weise? s. Evang. KZ. 1834, S. 523, und dagegen *Baur* S. 297 Anm.: «*Selbst der belesene Ch. W. F. Walch bemerkt in der comm. de obed. Chr. activa p. 30: Quis primus hujus formulæ fuerit auctor, certe definire non audeo.*» *Baur* S. 301. Vgl. indessen *Weisse* a. a. O. S. 52 ff. *Schenkel* I, S. 267 ff. Form. Conc. p. 684: Cum enim Christus non tantum homo, verum Deus et homo sit in una persona indivisa, tam non fuit legi subjectus, quam non fuit passioni et morti (ratione suæ personæ) obnoxius, quia dominus legis erat. Eam ob causam ipsius obedientia (non ea tantum, qua Patri paruit in tota sua passione et morte, verum etiam, qua nostra causa sponte sese legi subjecit eamque obedientia illa sua implevit) nobis ad justitiam imputatur, ita ut Deus propter totam obedientiam, quam Christus *agendo* et *patiendo,* in vita et morte sua, nostra causa Patri suo cœlesti præstitit, peccata nobis remittat, pro bonis et justis nos reputet et salute æterna donet. Pag. 686: Propter obedientiam Christi, quam Christus inde a nativitate sua usque ad ignominiosissimam crucis mortem pro nobis Patri suo præstitit, boni et justi pronuntiantur et reputantur. Vgl. p. 696. Auch in der reformirten Kirche wusste man anfänglich von der obedientia act. (als besonderem Moment) nichts. *Calvin* fasst beides zusammen, s. inst. II, 16. 5 ff. Vgl. *Baur* S. 333. Hingegen stimmt mit der Conc.-Formel die spätere reformirte Form. Consensus überein (gegen *Georg Karg,* dem nachmals *Piscator* beitrat, vgl. den folgenden §.), art. 15: Spiritus quoque Dei rotundo ore asserit, Christum sanctissima sua vita legi et justitiæ divinæ pro nobis satisfecisse, et pretium illud, quo emti sumus Deo, non in passionibus duntaxat, sed in tota ejus vita legi conformata collocat.

[6]) Auf die Spitze trieb er die Lehre durch das Hinzufügen des göttlichen Zornes und der Höllenstrafen, schwächte sie aber durch die obedientia activa, indem dadurch das erlösende Moment nicht lediglich an das vergossene Blut und die ausgestandene Marter gebunden, sondern auf das ganze Leben vertheilt und nur im Opfertode concentrirt war.

[7]) Schon *Seb. Franck* und *Thamer* schlugen diese Bahn ein, s. *Schenkel* I, S. 254 ff. Vorzüglich aber sucht *Occhino* in seinen Dialogen (Bas. 1563) die objective Genugthuungslehre der Kirche in einen Act

subjectiver Reflexion zu verwandeln, wonach der Mensch eben zur Einsicht kommt von der Geneigtheit Gottes, ihm, wenn er die Sünde bereut, sie zu verzeihen, s. *Schenkel* II, S. 265. 266. An diese Vorgänger schliesst sich *F. Socinus* an in seinen prælect. theol. (bei *Baur* S. 371 ff.). Er zeigte das Widersprechende der Begriffe satisfactio und remissio peccatorum. Wo *genug* gethan worden, brauche man nicht mehr zu vergeben, und wo etwas zu vergeben ist (Gnade für Recht ergehen muss), da sei nicht genug gethan worden. Eine Schuld wird entweder erlassen oder eingefordert. Sagt man, es bezahle ein anderer, so hat die geleistete Zahlung doch denselben Werth, als ob sie vom Schuldner selbst geleistet wäre, und von einer Schenkung kann dann weiter keine Rede sein. Uebrigens ist es mit einer Strafe etwas anderes, als mit einer Geldforderung. Sie ist etwas rein Persönliches und kann nicht von einem Subject auf ein anderes übergetragen werden. Mit dem Leiden eines Unschuldigen wurde der Gerechtigkeit nicht Genüge geleistet, die vielmehr fordern musste, dass der Schuldige gestraft werde. Der Barmherzigkeit aber stand es frei, ohne dies zu vergeben. Endlich aber ist das, was Christus gethan und gelitten hat, kein wirkliches Aequivalent. Die Sünder hatten den ewigen Tod verdient, und *jeder* von ihnen hatte ihn für sich insbesondere verdient. Christus ist aber nicht eines ewigen Todes gestorben, und auch der zeitliche war nur *ein* Tod (nicht mehrere Tode). Auch hatte bei Christo das Leiden und Sterben gar nicht den Charakter einer Strafe, sondern wurde für ihn Uebergang zur Herrlichkeit. Von einem thuenden Gehorsam kann aber darum nicht die Rede sein, weil Christus als Mensch diesen selbst Gott schuldig war, und auch den würde nur Einer für Einen, nicht Einer für Alle leisten können. — Zudem machte Socin (mit allen Gegnern der protestantischen Rechtfertigungslehre) auf die (möglichen) unsittlichen Folgen aufmerksam. — Was die Exegese betrifft, so brauchte sie hier weniger willkürlich zu sein, als in der Christologie. Vgl. *Baur* S. 391.

[8]) Die *positiven* Bestimmungen *Socins* über den Tod Jesu sind: 1. *das gegebene Beispiel.* Christ. rel. inst. (bibl. fr. Pol. T. I, p. 667): Christus suorum fidelium servator est, primum, quia sui ipsius exemplo illos ad viam salutis, quam ingressi jam sunt, perpetuo tenendam movet atque inducit..... Quomodo vero suo exemplo potuisset Christus movere atque inducere suos fideles ad singularem illam probitatem et innocentiam perpetuo retinendam, sine qua servari nequeunt, nisi ipse prior cruentam mortem, quæ illam facile comitatur, gustasset? Indem nun die Menschen dies Beispiel nachahmen, werden auch *sie* von der Sünde erlöst. Prælect. theol. p. 591: Tollit peccata Christus, quia ad pœnitentiam agendam, qua peccata delentur, cœlestibus iisque amplissimis promissis omnes allicit et movere potens est..... Tollit.. peccata, quia vitæ suæ innocentissimæ exemplo omnes, qui deploratæ spei non fuerint, ad justitiæ et sanctitatis studium, peccatis relictis amplectendum, facillime adducit. Die Erlösung ist psychologisch-moralisch vermittelt. 2. *Die Bestätigung der von Gott gegebenen Verheissungen.* De Jesu Christo servatore P. I, c. 3 (bibl. T. II, p. 127): Mortuus

igitur est Christus, ut novum et æternum Dei fœdus, cujus ipse mediator fuerat, stabiliret ac conservaret. Et adeo hac ratione divina promissa confirmavit, ut Deum ipsum quodammodo ad ea nobis præstanda devinxerit, et sanguis ejus assidue ad patrem clamat, ut promissorum suorum, quæ ipse Christus nobis illius nomine annunciavit, pro quibus confirmandis suum ipsius sanguinem fundere non recusavit, meminisse velit. Vgl. Cat. Rac. qu. 383. Damit hängt auch die Vergewisserung der Sündenvergebung zusammen. De Christo serv. c. 13: Morte Christi seu ejus supplicio peracto nemo est, qui Deum nos suprema caritate amplexum non agnoscat, eum erga nos placatissimum non videat, et jam sibi universa delicta condonata esse pro certo non habeat. 3. *Das nothwendige Mittel, um durch die Auferstehung zur Herrlichkeit zu gelangen.* Cat. Rac. p. 265 (bei *Winer* S. 74): ....Deinde (mortuus est) quod per mortem pervenerit ad resurrectionem, ex qua maxima oritur divinæ voluntatis confirmatio deque nostra resurrectione et vitæ æternæ adeptione certissima persuasio. — Damit hängt dann auch das Mitgefühl zusammen, das er, der Erhöhte, mit den Menschen hat, und wonach er ihnen aushilft vom Tode: Christ. rel. inst. p. 667; de Jesu Chr. serv. p. 133. Vgl. *Baur* S. 410: «*Sofern* (nämlich) *Christus die ihm von Gott ertheilte Macht dazu anwendet, den Menschen Sündenvergebung und ewiges Leben zu ertheilen, ist er auch nach der socin. Lehre Hoherpriester; sein hochpriesterliches Amt gehört daher ganz der überirdischen Seite seiner Wirksamkeit an, und ist eben daher von seinem königlichen nicht wesentlich verschieden.*» Vgl. die socin. Symbole bei *Winer* S. 74. 75, und *Flatt*, Beiträge zur christl. Dogmatik und Moral, Tüb. 1792.

[9]) In der dem F. Socin entgegengesetzten Schrift: Defensio fidei catholicæ de satisfactione Christi, 1617 u. ö. (Auszüge von *Joach. Lange*, 1730.) Grotius geht von dem jurid. Satz aus (c. 2): Punire non est actus competens parti offensæ, quâ tali. Zwar kann Gott als der beleidigte Theil angesehen werden, aber indem er straft, straft er nicht quâ pars offensa (sicut jurisconsultus canit non quâ jurisconsultus, sed quâ musicus). Das Recht zu strafen ist vielmehr ein von der erhaltenen Beleidigung unabhängiges Majestätsrecht Gottes. Die Strafe hat einen politischen Zweck (ordinis nimirum conservationem et exemplum): denn nicht darin erweist sich die Gerechtigkeit, dass einer Beleidigungen rächt oder Schulden eintreibt (die er freiwillig erlassen kann), sondern dass er das Böse straft. Dass aber die Strafe in gewissen Fällen auch an einem Unschuldigen vollzogen wird, hat nichts zu sagen; man denke an die Gesetze anderer Völker, so an das Decimiren der römischen Legionen! Nihil ergo iniquitatis in eo est, quod Deus, cujus est summa potestas ad omnia per se non injusta, nulli ipse legi obnoxius, cruciatibus et morte Christi uti voluit ad statuendum exemplum grave adversus culpas immensas nostrum omnium, quibus Christus erat conjunctissimus natura, regno, vadimonio (c. 4 Ende). Den Einwurf des Soc. sucht er dadurch zu entkräften, dass er zwischen satisfactio und solutio unterscheidet. Letztere schliesst allerdings die remissio aus, weil nach ihr keine Forderung mehr stattfinden kann, son-

dern zwischen Gläubiger und Schuldner alles abgethan ist. Neben der satisfactio aber (im Sinne des Grot.) kann immer noch eine remissio stattfinden (c. 6, 6 p. 78). Vgl. *Luden,* Hugo Grotius S. 100 ff. Evang. KZ. 1834, Nr. 66. *Seisen* (s. oben §. 180, p. 118) p. 30 sqq. — Mit der anselmischen Theorie hat die des Grotius den äusserlichen, juridischen Zuschnitt gemein, aber nicht dieselbe theologische, ja nicht einmal juridische Tiefe. Sie ruht mehr auf politischen, als streng juridischen Vordersätzen, und hat etwas Despotisches an sich. An Anselms Theorie tritt das mittelalterlich Antike, an der des Grotius das altfränkisch Moderne hervor. Letztere befriedigt weder das ahnende Gefühl, noch den grübelnden Verstand, während die anselmische Fassung das eine, die socinianische das andere, wenn auch einseitig und unvollkommen, doch mit einigem Erfolg für die jedesmalige Zeitstimmung, geleistet hat. Gr. weist zwar den Begriff der «Acceptilation» zurück, und macht ihn (mit Unrecht) dem Socin zum Vorwurf, und doch «*giebt es keine andere Theorie, auf welche der Begriff der Acceptilation mit grösserm Recht seine Anwendung fände, als die des Grotius*» *Baur* S. 428. «*Das Hauptmoment* (des Todes Jesu) *wird von Grotius wie von Socin in den moralischen Eindruck gelegt, welchen der Tod Christi hervorbringt, nur mit dem Unterschied, dass dieses moralische Moment von Grotius negativ, von Socin aber positiv aufgefasst wird, sofern nach Grotius die moralische Wirkung des Todes Christi in der Darstellung der mit der Sünde verbundenen Strafe, nach Socin aber in der von Christo in seinem Tode bewiesenen moralischen Gesinnung besteht*» *Baur* S. 431. 432. Ueber das Missverhältniss, in welches sich die Theorie des Gr. zur (orthodoxen) Christologie setzt, da um das, was er will, zu leisten, durchaus kein Gottmensch nöthig war, vgl. ebend. S. 433. — Der Socinianer *Crell* deckte bereits die Schwächen der Grotius'schen Theorie auf: Responsio ad libr. Hug. Grotii, quem de satisfactione Christi adv. Faustum Socinum Senensem scripsit, 1623 (bibl. fratr. Pol. T. V, p. 1 sqq.). Ueber diese Schrift und den weitern litterar. Streit s. *Baur* S. 438 ff.

[10]) *Curcellæus,* rel. christ. inst. V, 19. 15 sqq. führt gegen die anselmische Theorie die nämlichen Gründe an, wie Socin, nur dass er den *Opfer*begriff mehr heraushebt: Non ergo, ut vulgo putant, satisfecit Christus patiendo omnes pœnas, quas peccatis nostris merueramus: nam primo istud ad sacrificii rationem non pertinet, sacrificia enim non sunt solutiones debitorum; secundo Christus non est passus mortem æternam, quæ erat pœna peccato debita, nam paucis tantum horis in cruce pependit et tertia die resurrexit. Imo etiamsi mortem æternam pertulisset, non videtur satisfacere potuisse pro omnibus totius mundi peccatis: hæc enim fuisset tantum una mors, quæ omnibus mortibus, quas singuli pro suis peccatis meruerant, non æquivaluisset. Auch *Limborch,* apol. thes. 3, 22. 5 stützt alles auf den Begriff des Opfers, das, nach seiner Definition, nicht eine plenaria satisfactio pro peccatis ist, sondern nur die Bedingung, unter welcher eine gratuita peccati remissio erfolgt. ...Voluntas divina in unica hac victima acquievit. Vgl. *Baur* S. 442 ff.

[11]) S. *Baur* S. 451 Anm.

[12]) *Barcl.* apol. thes. VII, 2 (bei *Winer* S. 76. *Baur* S. 467 ff.). Ueber die übrigen Mystiker: *Schwenkfeld, Weigel, Böhme,* s. *Baur* S. 459 ff. und vgl. die §§. über Rechtfertigung und Heiligung.

§. 269.

Differenzen innerhalb der lutherischen und reformirten Kirche und weitere dogmatische Ausbildung.

In der lutherischen Kirche hing die Vorstellung *Osianders* von dem Leiden Christi zusammen mit seiner Ansicht von dem Verhältnisse der Rechtfertigung zur Heiligung. Während nämlich nach der orthodoxen Lehre es die gottmenschliche Person des Erlösers ist, welche zum Besten der Menschen den Tod erleidet, so ist, nach *Osiander,* Christus nur nach seiner *göttlichen* Natur unsere Gerechtigkeit geworden [1]). Umgekehrt behauptete *Stancarus,* nur die *menschliche* Natur des Erlösers habe gelitten [2]), welche Ansicht von den Orthodoxen aller drei grössern Confessionen verworfen wurde. In der reformirten Kirche erhob sich gegen die obedientia activa, nach dem Vorgange des Lutheraners *Georg Karg, Johann Piscator,* welcher behauptete, dass Christus den thätigen Gehorsam von sich aus schuldig gewesen [3]). Im Gegensatze gegen diese, wie gegen die sectirerischen Ansichten, setzte sich indessen in beiden Kirchen die Satisfactionslehre im schulgerechten Begriffe fest, und erhielt auch ihre formelle Ausbildung. Ihre Stelle nahm sie im System gewöhnlich ein in der Christologie bei den drei Aemtern Christi (als hohepriesterliches Amt) und bei der Rechtfertigung, nach den Lutheranern als die *causa meritoria,* nach den Reformirten hingegen als die *causa instrumentalis* derselben [4]).

[1]) Conf. M. 3, p. 93: Diserte et clare respondeo, quod sec. divinam suam naturam sit nostra justitia et non sec. humanam naturam, quamvis hanc divinam justitiam extra ejus humanam naturam non possumus invenire, consequi aut apprehendere; verum cum ipse per fidem in

nobis habitat, tum affert suam justitiam, quæ est ejus divina natura, secum in nos, quæ deinde nobis etiam imputatur ac si esset nostra propria, immo et donatur nobis manatque ex ipsius humana natura tamquam ex capite etiam in nos tamquam ipsius membra. Vgl. *Schenkel* I, S. 300 ff. 355 ff. Ueber die Verwandtschaft seiner Lehre mit frühern Vorstellungen von dem mystischen Körper Christi vgl. *Baur* S. 327. 328. Ueber ähnliche Ansichten *Calvins,* der gleichwohl den Osiander auf das heftigste bekämpfte, ebend. I, S. 331 ff. *Schenkel* II, S. 369. (Aufs crasseste fasste unter den Gegnern Osianders *Mörlin* die Erlösung auf, die er ganz naiv dramatisch darstellte, *Schenkel* II, S. 367.)

[2]) *Francisc. Stancarus* aus Mantua († 1574 in Polen). Die Meinung des Stancarus wurde als Nestorianismus sowohl von Protestanten (Form. Conc.), als Katholiken *(Bellarmin)* verworfen, s. *Baur* S. 347. Auch *Calvin* schrieb gegen ihn. Vgl. *Wigand,* de Stancarismo et Osiandrismo, 1585. 4. *Schlüsselb.* cat. hær. lib. IX.

[3]) *Joh. Piscator* war reformirter Theolog zu Herborn am Ende des 16. und Anfang des 17. Jahrhunderts. — *Karg* (Parsimonius) hatte seine Meinung 1563 bekannt gemacht, aber 1570 wieder zurückgenommen. Vgl. *Walch,* Einl. in die Religionsstr. d. evang.-luther. Kirche, Thl. IV, S. 360 ff. *Baur* S. 352 ff.

[4]) Vgl. die Lehrbücher der kirchl. Dogmatik; *de Wette* S. 156. 157. *Schneckenburger* a. a. O. *Schweizer* II, S. 389.

Während die auf der anselmischen Theorie ruhenden Vorstellungen fortwährend die Erscheinung Christi in der Menschheit abhängig machten von der Sünde, waren es *Osiander* und die *Socinianer,* nach welchen Christus, auch ohne Rücksicht auf die Sünde, dennoch erschienen wäre. Namentlich hat Osiander diesen Gegenstand in einer besondern (sehr selten gewordenen) Schrift behandelt: An Filius Dei fuerit incarnandus, si peccatum non introivisset in mundum? Königsb. 1550. Vgl. *Schlüsselb.* cat. lib. VI, p. 48 sqq. *Baur* S. 329.

§. 270.

Lehre von der Taufe.

J. W. F. Höfling, das Sacrament der Taufe, Erlangen 1846.

Zu den Lehren, in welchen die Katholiken und Protestanten, im Gegensatz gegen die kleinern Religionsparteien und Secten, eine gewisse Uebereinstimmung bewahrten, gehört auch die Lehre von der Taufe [1]); denn so sehr auch der Taufritus bei Katholiken, Lutheranern und Reformirten ein verschiedener ist [2]), und so verschieden auch die Ansichten über die Wirkungen der Taufe sind, sofern dabei an die Erbsünde und an das Schicksal der vor der Taufe gestorbenen Kinder ge-

dacht [3]) oder auf die Glaubensfähigkeit des Täuflings und den Grad der Taufgnade gesehen wird [4]), so herrschen doch über das *Wesen der Taufe* dieselben Grundansichten, indem 1. gegen die Quäker ihre Nothwendigkeit überhaupt [5]), 2. gegen die Socinianer ihr sacramentlicher Charakter [6]), und vorzüglich 3. gegen die Wiedertäufer (Mennoniten) die Nothwendigkeit der Kindertaufe [7]) von Protestanten und Katholiken gleichmässig festgehalten wird. Endlich muss auch die katholische Kirche, ihrer Ansicht von der Ketzertaufe gemäss, die von Protestanten verrichtete Taufe als gültig anerkennen, während hinwiederum die Protestanten die katholische Taufe von jeher als eine christliche respectirten und sich nie haben einfallen lassen, die zu ihrer Confession übertretenden Katholiken wieder zu taufen [8]).

[1]) «*Von allen Sacramenten ist die Taufe dasjenige, über welches die katholische Kirche von jeher sich mit der protestantischen am leichtesten vereinigen konnte, und am wenigsten nöthig gehabt hätte, die etwa noch stattfindende Divergenz in einigen Nebenpunkten durch besondere Erklärungen darüber festzuhalten*» *Marh.* Symb. I, S. 149. Auch die Reformatoren hatten erklärt, dass unter allen Sacramenten die Lehre von der Taufe noch am wenigsten verfälscht und die Erscheinung und Gestalt der Taufe selbst am wenigsten von allen durch fremdartige Gebräuche entstellt und überladen sei. *Lutheri* Opp. lat. Jen. T. II, p. 284 (bei *Marh.* a. a. O.)

[2]) So der Gebrauch des Chrisma, des Salzes, und die lactis et mellis degustatio, sammt andern Ceremonien bei den Katholiken, der Exorcismus bei den Lutheranern u. s. f. S. die Archäologie. Ueber die Gebräuche der Griechen ebend. «Des Wassers halb» sagt *Zwingli* (vom touf: Werke II, 1 S. 299) «neme man gut frisch ungezoubret wasser; dann Johannes hat im Jordan getouft; so muss man den bischofen nit so vil um jr salb geben.» Gleichwohl erhielt sich auch in der protest. Kirche viel Aberglauben in Betreff des Taufwassers. Vgl. *Gerh.* loci theol. XXI, c. 8. §. 170.

[3]) Vgl. §. 246. Nach der katholischen Lehre wird die Erbsünde selbst ausgetilgt, und es bleibt nach der Taufe nur noch die concupiscentia als lex fomitis in dem Getauften zurück, die aber keine Sünde ist; die Protestanten aber nehmen an, dass die Erbsünde auch in dem Getauften bleibe (wie denn auch die Begierde schon Sünde ist vor dem protestantischen Gewissen), jedoch wird sie nicht mehr imputirt. Vgl. Conc. Trid. sess. V, 5, und dagegen Apolog. Aug. Conf. p. 56 (wei-

tere Stellen bei *Winer* S. 64); vorzüglich auch *Calvin,* instit. IV, c. 15, §. 10 sqq. Wegen der Verdammniss der nicht getauften Kinder s. *Winer* S. 131 ff.

[4]) Während die Lutheraner nach dem Vorgange Luthers (s. *Schenkel* I, S. 440 ff.) einen wirklichen *Glauben* von Seiten der Kinder statuiren und somit die Taufgnade objectiv fassen, begnügen sich die Reformirten damit, dass die Kinder einstweilen durch die Taufe in den Bund Gottes aufgenommen werden, auch wenn von ihrer Seite noch kein Glaube vorhanden ist. Vgl. lutherischer Seits *Gerh.* loci theolog. XXI, c. 8, §. 222: Quamvis τεκμήρια et effectus fidei in infantibus non ita in oculos et sensus externos incurrant, ut fidei in adultis, non tamen ob id omnes fidei fructus in infantibus sunt negandi, cum scriptura ipsis tribuat Dei laudem (Ps. 8, 3), Dei cognitionem (1 Joh. 2, 14), victoriam mundi (c. 5, 4), quos esse fidei fructus et bona opera, nemo inficias iverit..... Arbor bona in media hyeme non destituitur proprietate bonos fructus proferendi, quamvis exterius id non appareat: et nos fidem infantibus ex eo negabimus, quod externos ejusdem fructus non proferant? Ut in seminibus et surculis arborum res se habet, quamquam non ferunt fructus, tamen inest eis vis et natura, ut fructus suo tempore producant: sic infantum fides ἐνέργειαν exteriorem suo tempore exserit et fert fructus Deo placentes. — Dagegen die Reformirten, z. B. *Musculus* p. 336: Infantulos habere fidem, non probare possumus, nec satis est occultam habere fidem, sed fidei professio requiritur, quæ certe illis tribui non potest. *Vitringa,* aphorism. p. 250: Baptizandi sunt fidelium infantes, quia justa præsumtio est, quod a Spiritu S. ut hæreditas Christi occupati sint et suo tempore vere sint credituri. Vgl. *Schweizer* II, S. 620.

[5]) Vgl. oben bei den Sacramenten §. 258 Note 6.

[6]) Den Socinianern ist die Taufe blosser Einweihungsritus. *Zwingli* bleibt auch hierin hinter den spätern Bestimmungen der reformirten Kirche zurück. Nach der Conf. ad Carol. V. hat ihm die Taufe auch nur die significative Bedeutung von der Aufnahme in die Kirche. Non quod baptismus rem præstet, sed ut rem prius præstitam multitudini testetur. Vom touf (Werke II, 1 S. 301): «Die seel mag kein element oder üsserlich ding in diser Welt reinigen, sunder reinigung der seel ist der einigen gnad Gottes. So folgt, dass der touf kein sünd abwäschen mag. So er nun nit abwäschen mag, und aber von Gott ist yngesetzt, so muss er je ein *pflichtzeichen* syn des Volks Gottes *und sust nüts anders.*» Die socin. Symbole s. bei *Winer* S. 128. Annähernd daran die Arminianer und Mennoniten, welche in ihr nur eine sinnbildliche Mittheilung der Gnade sehen, ebend. S. 129. Ganz anders *Luther* in der Postille III, 34 (*Walch* XII, S. 714): «Und wird also das *Blut Christi* kräftiglich in die Wassertaufe gemenget, dass man sie nun also nicht soll ansehen noch halten für schlecht lauter Wasser, sondern als schön gefärbet und durchröthet mit dem theuern rosenfarben Blute des lieben Heilandes Christi.» (Den Umstand, dass Blut und Wasser aus Christi Seite geflossen, deutet er auf die Taufe, während andere es auf das Abendmahl bezogen.) Vgl. auch den gr. Katechismus: «Also

fasse nun den Unterschied, dass viel ein ander Ding ist Taufe denn alle andere Wasser, nicht des natürlichen Wesens halben, sondern dass hie etwas Edleres dazu kommt, denn Gott selbst seine Ehre hineinsetzet, seine Kraft und Macht daranlegt. Darum ist es nicht allein ein natürlich Wasser, sondern ein göttlich, himmlisch, heilig und selig Wasser, und wie man's mehr loben kann, alles um des Wortes willen, welches ist ein himmlisch heilig Wort, das niemand genug preisen kann» u. s. w. Gegen eine rein physische (magische) Verbindung der göttlichen Gnade mit dem Wasser bemerkt indessen *Joh. Gerhard,* loci theol. XXI, c. 7, §. 122: Nec dicimus, quod aquæ vis regenerandi tamquam subjecto φυσικῶς inhæreat, aut quod naturali quacunque ratione et vinculo quodam insolubili gratia Spiritus Sancti ei sit adligata, sed sacramentali mysterio vim illam huic sacramento ex ordinatione divina ὀργανικῶς et ὑπερφυσικῶς ad salutem credentium conjunctam esse dicimus *).

[7]) Die Wiedertäufer gingen hier, wie die Reformatoren, von dem formalen Schriftprincip aus. Sie leugneten, dass die Kindertaufe in der heil. Schrift geboten sei; die Reformatoren behaupteten es, obwohl die von ihnen angeführten Stellen, Marc. 10, 15. 1 Cor. 16, 15. Act. 16, 15, nicht stichhaltig sind. S. *Zwingli's* Schrift «vom touf, vom widertouf und vom kindertouf» (Ausg. von *Schulthess* II, 2 S. 230), womit die lat. Schrift «in Catabaptistarum strophas elenchus» zu vergleichen. (Zwingli unterschied zwischen der Geistestaufe und der Wassertaufe. Je mehr er in der letztern einen äussern Ritus erkannte, desto weniger konnte er Bedenken tragen, sie den Kindern zu ertheilen.) Zwingli, und mit ihm Calvin und die Reformirten überhaupt, brachten besonders die Kindertaufe mit der *Beschneidung* zusammen. Zw. a. a. O. S. 297: «Die bschnydung ist ein zeichen des gloubens gewesen (Röm. 4, 11) und ist den kinden ggeben. Nun ist der touf anstatt der bschnydung; so soll und mag er ouch den kinden ggeben werden. Diser syllogismus thut jnen (den Wiedertäufern) seer wee im magen, mögend jn nit verdöwen, darum dass er so starke kraft hat us Gottes wort.» — Die katholischen, lutherischen und reformirten Symbole s. bei *Winer* S. 130. Dazu noch *Luthers* gr. Katech. «...Dass die Kindertaufe Christo gefalle, beweiset sich genugsam aus seinem eigenen Worte, nämlich dass Gott derer viele heilig machet und den heil. Geist gegeben hat, die also getauft sind, und heutiges Tages noch viele sind, an denen man spüret, dass sie den heil. Geist haben, beide der Lehre und des Lebens halber.... Wo aber Gott die Kindertaufe nicht annähme, würde er deren keinem den heil. Geist geben, Summa, es müsste so lang Zeit her bis auf die-

---

*) Eigenthümlich fasst *Osiander* die Bedeutung des *Wassers* auf. Es symbolisirt ihm das Gesetz. Gleichwie das Wort des Gesetzes dem Menschen Gottes *Zorn* eröffnet, also auch das Wasser. Der Mensch erbebt und erkaltet am Leibe, wenn er ins Wasser kommt, wie er im Gemüth ob dem Gesetz erschrickt, erbebt und erkaltet. Aber wie das Gesetz den Menschen nicht tödtet, dass er verderben soll, so tauft man den Menschen auch nicht, dass er ertrinken soll, sondern man zieht ihn wieder heraus und lässt ihn leben (Röm. 6, 3. 7). Vgl. *Heberle* in den Stud. u. Krit. 1844. S. 408.

sen Tag kein Mensch auf Erden ein Christ sein..... Weil ....*die heil. christliche Kirche nicht untergehet bis ans Ende der Welt*, so müssen sie bekennen, dass solche Kindertaufe Gott gefällig sei.... Dies ist fast der beste und stärkste Beweis für die Einfältigen und Ungelehrten, denn man wird uns diesen Artikel: ich glaube eine heilige christliche Kirche, die Gemeine der Heiligen u. s. w. nicht nehmen noch umstossen.» — Die Ansichten der spätern lutherischen und reformirten Dogmatiker (über den Glauben der Kinder, nach Matth. 18, 6, und über Verantwortlichkeit der Pathen) s. bei *de Wette* S. 179. 180. — Die Socinianer und Arminianer billigen die Kindertaufe gleichfalls, obwohl sie sie nicht für durchaus nothwendig halten; vgl. *Winer* S. 132. *Labadie* und seine Anhänger verwarfen nach strenger Consequenz nicht nur die Kindertaufe als solche, sondern überhaupt die Taufe eines jeden noch nicht Wiedergebornen, sei er gross oder klein; siehe *Arnold* Thl. II, B. XVII, C. 21, §. 17.

[8]) Vgl. *Winer* S. 133, Anm. 1. Die Praxis einiger fanatischen Priester zur Zeit der Reformation wich hierin freilich von den Grundsätzen der eigenen Kirche ab. Die Mennoniten tauften erst die, die zu ihnen übertraten, wieder; nachher hörte dieser Gebrauch auf. Auch die Labadisten tauften solche nicht wieder, die als Kinder waren getauft worden (*Arnold* a. a. O.). Bei einigen Schwärmern fand die Wiederholung der Taufe immer wieder statt.

§. 271.

Eschatologie.

Rücksichtlich der letzten Dinge [1]) endlich fand (mit Ausnahme der Lehre vom Fegfeuer, §. 261) eine beinahe vollkommene Uebereinstimmung zwischen Katholiken und Protestanten statt, und auch die kleinern Religionsparteien schliessen sich im Ganzen an dieselben Erwartungen der Wiederkunft Christi zum Gericht und der Auferstehung der Körper an, und wenn auch die Vorstellungen von Seligkeit und Verdammniss sich nach den verschiedenen Glaubensweisen verschieden modificirten [2]), so wurde doch darüber nichts Symbolisches festgesetzt [3]). *Calvin* widersetzte sich der Psychopannychie, die von einigen Wiedertäufern aufgewärmt wurde [4]), und die helvetische Confession verwarf ausdrücklich den Satz, dass abgeschiedene Geister auf Erden wieder erscheinen könnten [5]). Die fanatischen Mei-

nungen der Wiedertäufer von der Wiederbringung aller Dinge und dem Chiliasmus wurden protestantischer Seits verworfen [6]. Indessen tauchten die chiliastischen Meinungen auch hier und da in der protestantischen Kirche wieder auf und fanden in der Mystik ihre Nahrung [7]. *Wilhelm Petersen* und seine Gattin verkündeten die Nähe des tausendjährigen Reiches [8], aus Missverstand der *Spener*'schen Lehre von der Zukunft besserer Zeiten und der einstigen Verwirklichung des Reiches Gottes auf Erden [9].

[1]) Gewöhnlich zählte man in der protestantischen Dogmatik zu den letzten Dingen vier: mors, resurrectio, extremum judicium und consummatio mundi; doch fanden auch andere Zählungen statt. Vgl. *de Wette* S. 207.

[2]) Ueber den Himmel z. B. der Lutheraner und der Reformirten s. *Schneckenburger*, über den doppelten Stand Christi S. 115.

[3]) Conf. Aug. art. 17 (p. 14): Item docent, quod Christus apparebit in consummatione mundi ad judicandum et mortuos omnes resuscitabit, piis et *electis* dabit vitam æternam et perpetua gaudia, impios autem homines ac diabolos condemnabit, ut sine fine crucientur (und so in ähnlichem Sinne anderwärts). — Erst die spätern Dogmatiker mühten sich (im Geiste der Scholastiker) damit ab, den Unterschied zwischen der Seligkeit zu bestimmen, welche die Seele *ohne* Leib geniesst, und der, welcher sie einst theilhaftig werden wird nach der Auferstehung des Leibes. Man unterschied von dem letzten öffentlichen Gerichte am jüngsten Tage das judicium extremum particulare et occultum, das bei eines jeden Tode stattfindet.

[4]) Traité, par le quel est prouvé, que les âmes veillent et vivent après qu'elles sont sorties des corps, Orléans 1534. Auch lat.: Psychopannychia, quo refellitur eorum error, qui animos post mortem usque ad ultimum judicium dormire putant, Par. 1534. Vgl. *Henry* I, S. 63 ff. — Auch die alte Frage, ob die Seele an und für sich unsterblich sei? (Bd. I, §. 58) wurde im 17. Jahrhundert wieder aufgenommen. Der gelehrte Theolog und High-church-man *Henry Dodwell* lehrte aus orthodoxem Interesse (um die Taufgnade zu erhöhen), die Seele sei an sich sterblich, werde aber von Gott durch ihre Verbindung mit dem göttlichen Geiste bei der Taufe unsterblich gemacht. Einzig die bischöfliche Kirche ist im ächten Besitz dieser Taufgnade! — Diese Behauptung rief mehrere Gegenschriften hervor. Der Streit dauerte hauptsächlich von 1706—1708. S. *Lechler*, Geschichte des englischen Deismus S. 211 ff. — Ebenso fand der Seelenschlaf an dem Engländer *W. Coward* (1702—1704) einen Vertheidiger. Vgl. *Baumg.* Geschichte der Religionsparteien S. 71.

[5]) Art. 26 (in Beziehung zunächst auf das Fegfeuer): Jam quod traditur de spiritibus vel animabus mortuorum apparentibus aliquando viventibus et petentibus ab eis officia, quibus liberentur, deputamus apparitiones eas inter ludibria, artes et deceptiones diaboli, qui, ut potest se transfigurare in angelum lucis, ita satagit fidem veram vel evertere, vel in dubium revocare (Deut. 18, 10. 11. Luc. 16, 31.)

[6]) Conf. Aug. l. c.: Damnant Anabaptistas, qui sentiunt, hominibus damnatis ac diabolis finem pœnarum futurum esse. Damnant et alios, qui nunc spargunt judaicas opiniones, quod ante resurrectionem mortuorum pii regnum mundi occupaturi sint, ubique oppressis impiis.

[7]) *Valentin Weigel, Jakob Böhm, Felgenhauer, Drabicius, Quirinus Kuhlmann* u. s. w. Vgl. *Corrodi,* Geschichte des Chiliasmus, u. *Adelung,* Geschichte der menschlichen Narrheit.

[8]) *Joh. Wilh. Petersen* (seit 1688 Superintendent zu Lüneburg, 1692 abgesetzt, † 1727 auf seinem Gute Thymern bei Zerbst) gab 1700—1710 sein Mysterium apocatastaseos heraus, worin die gewöhnliche chiliastische Lehre (von einer doppelten Auferstehung, einem tausendjährigen Messiasreich auf Erden) mit den origenistischen Meinungen von der Wiederbringung aller Dinge verbunden war *). Seine Gattin, *Johanna Eleonora von Merlau,* stimmte ihm in allem bei, und zugleich rühmten sich beide, besondere Offenbarungen von Gott erhalten zu haben. S. Petersens Leben, von ihm selbst beschrieben, 1717. *Corrodi* III, 2 S. 133 ff. *Schröckh* VIII, S. 302 ff.

[9]) *Spener* hegte, im lebendigen Glauben an den einstigen Sieg des Christenthums, «*eine Hoffnung besserer Zeiten*». Vor dem jüngsten Tage werden die Juden bekehrt und das Papstthum gestürzt werden. Dieser herrliche Zustand hebt aber (nach ihm) das Gnadenreich nicht auf, tritt auch gar nicht auf weltliche Weise hervor. Selbst über die Zeitdauer (der 1000 Jahre) wagte Spener nichts zu bestimmen. «*Leicht wurde es aber der Gegenpartei, aus den bescheidenen Hoffnungen Speners gehässige Folgerungen zu ziehen*» *Schröckh* VIII, S. 292. — *Joach. Lange* setzte die apokalyptischen Forschungen bereits in einem buchstäblichern Sinne fort, als sein Lehrer; s. *Corrodi* III, 1 S. 108 ff.

---

*) Auch bei ihm findet sich die oben (§. 266, Note 7) erwähnte Vorstellung von einer himmlischen Menschheit Christi.

Fünfte Periode.

Vom Jahre 1720 bis auf unsere Zeit.

Die Zeit der Kritik, der Speculation und der Gegensätze zwischen Glauben und Wissen, Philosophie und Christenthum, Vernunft und Offenbarung, und der angestrebten Vermittlung dieser Gegensätze.

A. Allgemeine Dogmengeschichte der fünften Periode.

§. 272.

Einleitung.

J. A. von Einem, Versuch einer Gesch. des 18. Jahrh. Lpz. 1776 ff. *Schlegel,* KG. des 18. Jahrh. Heilbr. 1784 ff. II.; fortgesetzt von *Fraas. Schlosser,* Gesch. des 18. u. 19. Jahrh. Heidelb. 1836 ff. II Bde bis 1763. (Weitere Litt. bei *Hase*, KG. vor §. 419, und bei *Niedner,* KG. S. 795.)

J. K. L. Gieseler, Rückblick auf die theol. und kirchl. Entwicklung der letzten 50 Jahre, Gött. 1837 (krit. Pred.-Bibl. XVIII, 5 S. 908 ff.). Dagegen: Abriss u. Geschichte der Umwälzung, welche seit 1750 auf dem Gebiet der Theologie in Deutschland stattgefunden, in der Berl. Ev. KZ. Dec. 1838. (*Tholucks* vermischte Schriften II.) — Die antirationalistische Litteratur seit dem Anfang dieses (19.) Jahrh. in *Tholucks* Anzeiger, 1836. Nr. 15—18. — Die neuere Tageslitteratur — die Kirchenzeitungen u. s. w.

Durch die Reformation des 16. Jahrhunderts war einerseits der Forschungsgeist angeregt und der menschliche Autoritätsglaube erschüttert, und so eine freie Be-

wegung vorwärts eingeleitet; es war aber eben so bestimmt auf den einmal in Christo gelegten Grund hingewiesen und der Glaube an die göttliche Autorität der Schrift befestigt, mithin auch der Blick rückwärts in eine wiederherzustellende Vergangenheit gelenkt worden. Beides ist nicht zu übersehen bei der Würdigung des Protestantismus und seiner Bedeutung für die Geschichte. Hatte nun die zweite Hälfte des 16. Jahrhunderts und vollends das 17. sich dadurch von dem Protestantismus entfernt, dass es die erstgenannte Aufgabe desselben aus den Augen setzte und durch die Unterwürfigkeit unter ein neues Joch menschlicher Autorität in die Stabilität zurückversank: so riss sich dagegen das 18. Jahrhundert in immer kühnerm Drange nach Aufklärung und Geistesfreiheit auch allmählig von dem Fundamente los, auf das die Reformatoren allein mit Sicherheit gebaut, und für das die Märtyrer der evangelischen Kirche eben so gut als für die Freiheit ihr Blut verspritzt hatten. Mit der Autorität der symbolischen Bücher sank allmählig auch das Ansehen der Schrift, und bald gewannen in verschiedenen Punkten *die* Lehrsätze die Oberhand, welche von den ersten Protestanten so gut, als von den Katholiken, als antichristliche waren verworfen worden. So gut indessen das 17. Jahrhundert neben der Mehrzahl der stabilen auch bewegliche und freie Geister kannte, eben so gut bewahrte auch die neue Zeit, mitten im Drang und Sturm, eine conservative und wiederherstellende Richtung; und auch an vermittelnden Versuchen fehlte es nicht. Diesen merkwürdigen Kampf zu verfolgen, und die verschiedenen in denselben eingreifenden Momente theils in ihrer Besonderung, theils in ihrer Verbindung nachzuweisen, ist die Aufgabe der neuern Dogmengeschichte, die, je mehr sie pragmatisch wird, schon halb in die Dogmatik selbst übergreift.

§. 273.

Einfluss der Philosophie auf die Theologie.

Es ist ein unüberwindliches Zeugniss für die praktische Natur des Christenthums, dass die Wiederherstellung seiner reinern Grundsätze eben so wenig als dessen Stiftung von einem philosophischen System ausging [1]). Eben so sehr aber spricht es auch wieder für seinen tiefern speculativen Gehalt und seine hohe wissenschaftliche Bedeutung, dass zu allen Zeiten die Philosophie sich mit ihm in freundlichen oder feindlichen Rapport gesetzt und es entweder speculativ und dialektisch zu durchdringen oder auch zu vernichten gesucht hat [2]). Nachdem nun der grossartige Versuch einer Durchdringung in der Scholastik anfänglich nicht ohne Glück gewagt, zuletzt aber in Spitzfindigkeit ausgeartet und dadurch bei den Evangelischgesinnten in Missachtung gekommen war, blieb die protestantische Kirche, die im Gegensatz gegen diese Philosophie entstanden, auch längere Zeit, ohne nähere Berührung mit dem philosophischen Gedanken, in seiner streng wissenschaftlichen Gestalt [3]), wenn auch nicht in Abrede gestellt werden kann, dass eben der Protestantismus selbst die neuere Philosophie geweckt und zu ihrer Entwicklung ihr verholfen habe.

[1]) S. Bd. I, S. 28 u. 29, und vgl. §. 211.

[2]) Man denke an die Erscheinungen des Neoplatonismus, Gnosticismus und der alexandrinischen Religionsphilosophie in der ersten Periode, an den Scholasticismus in der dritten.

[3]) Vgl. §. 238.

§. 274.

Der Wolfianismus.

***H. Wuttke*, Christian Wolfs eigene Lebensbeschreibung, Lpz. 1841. *Ludovici*, Entwurf einer Hist. der Wolf. Philosophie, Lpz. 1737. III. *Niedner*, KG. S. 755 ff.

Erst als *Christian Wolf* [1]) der Leibnitzischen Philosophie (mit einigen Modificationen) zu allgemeinerer Geltung verholfen hatte, wurde der Einfluss dieser Leibnitz-Wolfischen Philosophie auch auf dem theologischen Gebiete vernehmbar, indem das Bestreben, auf demonstrativem Wege eine natürliche Religion (unabhängig von der Offenbarung, aber nicht im Widerspruch mit ihr) zu gründen [2]), auf der einen Seite, namentlich bei den Pietisten, Verdacht erregte und sogar Verfolgungen nach sich zog [3]), auf der andern aber auch jener gemässigten, verstandesnüchternen Orthodoxie sich empfahl, die zu Anfang des Jahrhunderts ihre gelehrten und würdigen Vertreter hatte [4]), und die sich nun auch bald mit der demonstrativen Methode befreundete, in der guten Meinung, die so willkommene natürliche Theologie zu einer bequemen Staffel für die geoffenbarte zu benutzen, und auch die Wahrheiten der letztern, so gut es ging, mit soliden Gründen zu versehen [5]).

[1]) Geb. 1679 zu Breslau, 1707 Professor der Mathematik in Halle, 1723 durch einen Cabinetsbefehl Friedrich Wilhelms I. entsetzt und (bei Strafe des Stranges!) verwiesen (Cassel und Marburg), unter Friedrich II. 1740 wieder zurückberufen; ward Kanzler, † 1754.

[2]) Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt, 1719. — Anmerkungen über die vernünftigen Gedanken u. s. w. — Theologia naturalis, 1736. u. a. m.

[3]) *Joach. Lange* (geb. 1670, † 1744 als Professor zu Halle): Causa Dei et religionis adversus naturalismum, atheismum, Judæos, Socinianos et Pontificios, Hal. 1726. 1727. III. 8. u. a. m. Ueber die weitere Streitigkeit (auch manche Berichtigung bisheriger Angaben) und die dahin gehörigen Schriften s. *Wuttke* a. a. O. — Ausser Lange nahmen noch gegen Wolf Partei: *Francke, M. Daniel Strähler* u. a. Auch *Val. Löscher* († 1749) und *Joh. Franz Buddeus* zu Jena (Bedenken über Wolfs Philos. 1724), sowie die Universität Upsal erklärten sich gegen

ihn; geschweige die Katholiken, an ihrer Spitze die Jesuiten, obwohl diese auch mitunter wieder in ihren Schulen von der Wolfischen Philosophie Gebrauch machten *).

[4]) Schon vor Wolf hatte *Pufendorf* den Vorschlag gethan, die christliche Religion nach der mathematisch-demonstrativen Methode zu behandeln, und sich davon grosse Vortheile versprochen (epist. ad fratrem, in Act. erudit. Lips. supplem. T. II, sect. 2, p. 98); *Heinrich* S. 438. Aber auch unabhängig von dieser Methode, hatten um die Zeit herum, in der der Wolfianismus auftrat, mehrere Theologen angefangen, die Dogmatik freier und unabhängiger von herkömmlicher Autorität zu behandeln, ein Beweis, dass das Streben, das bei Wolf in strengerer Form heraustrat, in der Zeit lag. Dahin gehören: *Christ. Matth. Pfaff* (geb. 1686, † 1760): Institutt. theolog. dogmat. et moral. Tub. 1720; *J. F. Buddeus* selbst (trotz seines Widerspruchs gegen Wolf, s. den vor. §.; geb. 1667, † 1729): Institutt. theolog. dogm. Lips. 1723. 1724. 1727. 1741. 4.; *Chr. Eberhard Weissmann* (geb. 1677, † 1747): Institutt. theolog. exegetico-dogmaticæ, Tub. 1739. 4.; *J. Lorenz von Mosheim* (geb. 1694, † 1755): Elementa theolog. dogmat., herausgeg. von *Windheim*, Norimb. 1758. 8. Desgleichen bahnte in der reformirten Kirche, neben J. A. Turretin und Sam. Werenfels (vgl. §. 225), der Neufchatelsche Pfarrer *J. F. Osterwald* (geb. 1633, † 1747) den Uebergang in die neuere Zeit. Sein Compendium theologiæ (Basil. 1739. 8.) blieb lange Zeit hindurch das Lehrbuch der reformirten Schweizer.

[5]) An die Wolfische Methode schlossen sich genauer an, in der luther. Kirche: *Jak. Carpov* (geb. 1699, † 1768): Oeconomia salutis N. T. s. theolog. revel. dogmat. methodo scientifica adornata, Vimar. 1737—1765. IV. 4.; *Joh. Gust. Reinbeck* (geb. 1682, † 1741 als Cons.-Rath in Berlin, auch als Prediger berühmt): Betrachtungen über die in der Augsb. Conf. enthaltenen und damit verknüpften göttlichen Wahrheiten, 1731—1741. IV. 4. **); *G. H. Ribow* (geb. 1703, † 1774): Institutt. theolog. dogmat. methodo demonstrativa traditæ, Gott. 1740. 1741; *Israel Gottl. Canz* (geb. 1690, † 1753): Compend. theolog. purioris, Tub. 1752. ***); *Peter Reusch* (geb. 1693, † 1757): Introductio

---

*) Die Gefahr, die man von der Wolfischen Philosophie befürchtete, war übrigens keine so ganz eingebildete, wenn sie auch gleich oft in Beziehung auf persönliche Urtheile auf Consequenzmacherei ruhte. «*Der Wolfianismus war allerdings der orthodoxen Theologie nicht unmittelbar gefährlich, vielmehr findet man bei vielen Wolfianern, dem positiven Glaubenssystem gegenüber, theils ein enthaltsames Gewährenlassen, theils ein formalistisches Bestätigen; allein die durch Wolf eingeführte Unterscheidung der natürlichen und geoffenbarten, d. h. der demonstrirbaren und der blos durch den Glauben aufzufassenden Religion bahnte dem deistischen Primat der natürlichen Religion den Weg.*» *Lechler*, Gesch. des Deismus S. 448. Vgl. *Tholuck* a. a. O. S. 10—23. *Saintes-Ficker* (vgl. die Litt. zum folg. §.) S. 54 ff.

**) Die Antiwolfianer hatten gleich nach Erscheinung des ersten Theils geargwohnt, dass der Verfasser im Herzen ein Socinianer oder gar ein Naturalist sei, und er werde die Lehre von Christo weder abhandeln wollen, noch können. Indessen war der Argwohn ungegründet. S. *Heinrich* S. 444.

***) Derselbe schrieb auch: Philosophiæ Leibnitzianæ et Wolfianæ usus in theologia per præcipua fidei capita, Lips. 1749 (damals viel verbreitet).

in theolog. revelatam, Jen. 1744; *J. E. Schubert* (geb. 1717, † 1774): Introductio in theolog. revel. Jen. 1749. 8., und: Institutiones theolog. dogm. 1749. 1753. 8.; *Siegm. Jak. Baumgarten* (geb. 1706, † 1757): Theses theolog. seu elementa doctrinæ sanctioris ad duct. breviarii ed. *J. A. Freylinghausen*, Hal. 1746. 1750. 1767. 8. Evangelische Glaubenslehre mit Einleit. von *Semler*, Halle 1759. 1760. III. 4. (Ueber den Einfluss des Werkes auf seine Zeit s. *Tholuck* II, S. 12.) — In der reformirten Kirche folgten dieser Methode mehr oder weniger, zum Theil auch unter Einschränkungen und Verwahrungen: *Daniel Wyttenbach* (zu Bern; geb. 1706, † 1779 als Professor in Marburg): Tentamen theolog. dogmat. methodo scientifica pertractatæ, Bern. 1741. 1742. III. 8. Francof. ad M. 1747. IV. 8.; *Joh. Friedr. Stapfer* (zu Bern, † 1775): Institutiones theolog. polemicæ, Tur. 1743—1747. V. 8. Grundlegung zur wahren Rel. (populär), Zür. 1746—1753. XII. 8.; *J. Chr. Beck* (zu Basel; geb. 1711, † 1785): Fundamenta theolog. naturalis et revelatæ, Bas. 1757. (Vgl. die Prolegg., in welchen sehr nachdrücklich die Behandlung der natürlichen Religion als eines Vorwerkes zur geoffenbarten empfohlen wird, p. 25. 26.) Synopsis institutionum universæ theologiæ, Bas. 1765 (bis um 1822 das dogmatische Lehrbuch in Basel); und *Sam. Endemann* (geb. 1727, † 1789 als Professor zu Marburg): Institutiones theolog. dogmat. T. I. II. Hanov. 1777. 8.

§. 275.

Einfluss des Deismus und Naturalismus. Aufklärungsversuche.

Lerminier, de l'influence de la philosophie du 18e siècle, Par. 1833. Leipz. 1835. *Villemain*, cours de littérature française. Tableau du 18e siècle, Par. 1838. T. II, p. 222 sqq. *Henke*, Kirchengesch. VI (des 18. Jahrh. II), herausgeg. von *Vater*. *Stäudlin*, Gesch. des Rationalismus und Supranaturalismus, Gött. 1826. S. 119 ff. *Amand Saintes*, histoire critique du rationalisme en Allemagne, Par. et Leips. 1841. 2. Aufl. 1843; ins Deutsche übers. von *Ch. G. Ficker*, Lpz. 1847. **Schlosser*, Gesch. des 18. Jahrh. Bd. I, S. 477. II, S. 443 ff.

Während so in Deutschland die natürliche Religion und Theologie in strenger und mitunter pedantischer Wissenschaftlichkeit, immerhin aber in ihren gemessenen Schranken und im ehrlichen Dienste der Offenbarung sich bewegte, nahm der schon in der vorigen Periode ausgebildete Deismus und Naturalismus in England und Frankreich weiter überhand [1]) und fing bald auch an, Deutschland zu bedrohen [2]). Die mächtigsten Angriffe gegen das positive Christenthum erhoben sich nach der Mitte des Jahrhunderts in den *Wolfenbüttel'schen Fragmenten* [3]), welche die Veranlassung zu einem offenen

Principienkampfe wurden in Beziehung auf die Rechte der Vernunft in Glaubenssachen [4]). Der Geist des Zeitalters (unter Friedrich dem Gr.) [5]) wirkte mit, eine deistische Gesinnung, zunächst unter den vornehmern Ständen, zu befördern, und nicht allein die Wortführer der Litteratur des 18. Jahrhunderts [6]), sondern auch wohl Männer, die im Dienste der Kirche standen, suchten ihr allmählig bei den Gebildeten und selbst im Volke Eingang zu verschaffen [7]).

[1]) Vgl. §. 238 und die dort angeführte Schrift von *Lechler*. An die dort genannten Engländer, wovon einige noch *(Woolston, Tindal, Chubb)* in unsere Periode herüberreichen, schliessen sich noch an: Viscount *Bolingbroke* († 1751) und (einer der Edelsten) *David Hume* († 1776). Der erstere bildete zugleich den Uebergang zu dem leichtfertigern französischen Naturalismus und crassen Materialismus, wie sie in dem Système de la nature (1740), in *Condillac* († 1780), *La Mettrie* († 1751), *Helvetius* († 1771), *Voltaire* (1778) und den sogenannten Encyklopädisten (Encyclopédie, ou dictionnaire universel etc. 1751), *d'Alembert* († 1783) und *Diderot* († 1784) zur Erscheinung kamen. — Verschieden in Charakter und Tendenz, aber gleichfalls gegen den positiven Glauben eingenommen: *J. J. Rousseau* († 1778) in seinem Emil (Bekenntnisse des savoyischen Vicars). — Eine Vergleichung der englischen Deisten mit den französischen Naturalisten s. bei *Henke* a. a. O. §. 10. Jedenfalls hatten die tiefsinnigern Engländer einen weit entschiedenern Einfluss auf die deutschen Gelehrten, als die Franzosen, die um so leichter sich bei den Laien empfahlen. Blos der (protestantische) Rousseau weckte deutsche Sympathien. Vgl. *Tholuck* II, S. 33.

[2]) Es ist merkwürdig, aber nichts weniger als unerklärlich, dass sich in Deutschland der Deismus auch an dem Mysticismus entwickelte, wie dies bei *Joh. Conrad Dippel,* dem christlichen Demokritus († 1734), und bei *J. Chr. Edelmann* (geb. 1698, † 1767) der Fall war, welcher letztere nach kurzer Verbindung mit den Inspirirten in die Fusstapfen Knutzens trat (vgl. *Henke* §. 23 b). Ueber Edelm. u. seine Schrift: Moses mit aufgedecktem Angesicht, Freib. [Berleburg] 1740. II. s. *J. H. Pratje,* histor. Nachr. von Edelmann, Hamb. 1785, und *W. Elster,* Erinnerungen an J. C. Edelmann, Clausth. 1839. — Nach deistischen Grundsätzen bearbeitete der Philolog und Mytholog (!) *Chr. Tob. Damm* (geb. 1699, † 1778) 1765 das N. Test. (unter königlichem Schutze), und reducirte die Religion Jesu auf die blosse Naturreligion, in seinen Schriften über den histor. Glauben, 1772. II., und über die Religion, 1773. — Auch die Schriften der englischen Deisten wurden häufig ins Deutsche übersetz und von Vielen mit Heisshunger verschlungen; s. d. Bekenntn. von *Laukhard* (bei *Lechler* S. 451; *Tholuck* II, S. 31). Ein Verzeichniss der

merkwürdigsten deistischen Schriften s. bei *Baumgarten*, Gesch. der Religionsparteien S. 129.

[3]) Unter dem Titel: Zur Geschichte der Litteratur, aus den Schätzen der herzogl. Bibl. zu Wolfenbüttel, gab *G. E. Lessing* Beiträge heraus, verschiedene Abhandlungen und Nachrichten enthaltend. Als dritter Beitrag erschien 1774: Fragment eines Ungenannten, von Duldung der Deisten (mehr apologetisch für die Duldung). Darauf 1777 im vierten Beitrag fünf Fragmente: 1. Von der Verschreiung der Vernunft auf den Kanzeln. 2. Unmöglichkeit einer Offenbarung, die alle Menschen auf eine gegründete Art glauben könnten. 3. Durchgang der Israeliten durchs rothe Meer. 4. Dass die Bücher des A. Test. nicht geschrieben worden, eine Religion zu offenbaren. 5. Ueber die Auferstehungsgeschichte. 1778 folgte das Stärkste von allem: Von dem Zwecke Jesu u. seiner Jünger, noch ein Fragment des Wolfenbüttler Ungenannten. Nach Lessings Tode liess *G. A. E. Schmidt* (angeblich ein Laie) die übrigen noch ungedruckten Werke des Fragmentisten erscheinen (meist über das A. Test.). Dass Lessing nicht der Verfasser, ist ausgemacht. Gewöhnlich werden die Fragm. dem *H. S. Reimarus* (geb. 1694 zu Hamburg, † daselbst 1768, Verfasser eines Systems der natürl. Religion 1754) zugeschrieben; doch s. die genauere Untersuchung in *Illgens* historischer Zeitschrift 1839, 4 S. 97 ff. Dagegen: *Lachmann*, Ausg. von Lessings Werken Bd. XII. *Guhrauer,* Bodins Heptaplomeres, Berlin 1841. S. 257 ff.

[4]) Streit Lessings mit dem Hauptpastor Götze zu Hamburg — Nathan der Weise (1779) — Erziehung des Menschengeschlechts, 1780 (ob die Grundlage von *Thaer?* s. *Illgen* a. a. O.) — Theol. Nachlass 1784. Ueber Lessings Verhältniss zum Christenthum s. *Twesten,* Dogmat. I, S. 19. *Röhr,* kl. theol. Schriften, 1841. S. 158 ff.

[5]) Voltaire's Aufenthalt am preuss. Hofe und Friedrichs II. Schriftstellerei s. *A. F. Büsching,* Charakter Friedrichs II., Halle 1778. *Preuss,* Friedrich d. Gr. Berlin 1833. 1834. V.

[6]) «*Die allgemeine deutsche Bibliothek unter Nicolai, in ihren ersten Jahrzehnten (seit 1765) ein allein herrschendes Litteraturgericht, bekämpfte den alten Glauben in schleichendem Tone und warf auf alles, was über ihre kahle Verständigkeit und Moralität hinausging, den Vorwurf des Aberglaubens oder den Verdacht des Jesuitismus*» *Hase*, Kirchengesch. §. 453. Einer deistischen Gesinnung förderlich und in Schule und Haus dieselbe verbreitend, war der Philanthropinismus von *Basedow* (geb. 1723, † 1790), *Salzmann* (geb. 1744, † 1811), *Campe* (geb. 1746, † 1818). Ueber des erstern Philalethie (Altona 1764. II.) s. *Heinrich* S. 467 ff. Im Volke selbst hatte das dogmatisch-theologische Interesse bedeutend abgenommen. Ein prosaisches Nützlichkeitssystem streifte alle Poesie des Lebens ab und reducirte auch die Religion auf eine brauchbare Bürgermoral. Bei den frömmer Gesinnten stand *C. F. Gellert* (1715—1769) mit seinem etwas breit moralisirenden, aber auf tiefer Empfindung ruhenden Christenthum noch immer in hohem Ansehen, und auch *Klopstocks* Messias (1748), einst mit Jubel begrüsst, war noch nicht vergessen. Gleichwohl gewann durch *Wielands* Vermittlung (seit 1760) sowohl die feinere Freigeisterei, als die französi-

sche Frivolität Eingang ins deutsche Volk. Auf den Zusammenhang der Sentimentalität (die dem religiösen Gefühl als Surrogat dienen sollte) und der Deisterei hat *Baumg.-Crus.* treffend aufmerksam gemacht, Compend. I, S. 445, Anm. k. (Ueber Lessing s. oben Note 4, über Herder unten §. 281.) — Auch an Versuchen, dem Deismus einen socialen Halt zu geben, fehlte es nicht: *Weishaupt* u. die Illuminaten, 1777 — Freunde der Aufklärung in Berlin, 1783 (s. *Tholucks* Anz. 1830, Nr. 8) — *Bahrdts* Gesellschaft der XXII (*Tholuck* II, S. 115).

7) *C. F. Bahrdt* (geb. 1741, † 1792), vgl. seine Selbstbiographie, Berlin 1790 ff. In seinem Versuch eines biblischen Systems der Dogmatik (Gotha u. Lpz. 1769. 1770. Frkf. u. Lpz. 1771. 2 Thle.; s. *Heinr.* S. 469 ff.) äusserte er sich noch ziemlich orthodox; später wirkte er nur zerstörend, wie in seinem Glaubensbekenntniss (1779), in den Briefen über die Bibel im Volkston (1782), dem Plan und Zweck Jesu (1784) u. a. — Von andern theologischen Schriftstellern dieser Zeit halfen den Deismus oder doch den dogmatischen Indifferentismus und eine seichte Aufklärung befördern: *J. A. Eberhard* (Prediger zu Charlottenburg, nachmals Professor zu Halle, † 1809) durch die neue Apologie des Sokrates, Berl. 1776. 1778. II. 8.; *G. S. Steinbart* (Prof. der Theologie zu Frkf. a. d. O., † 1809) durch sein (eudämonistisches) System der reinen Philosophie oder Glückseligkeitslehre des Christenthums, für die Bedürfnisse seiner *aufgeklärtern* Landsleute und Andere, die nach Weisheit fragen, eingerichtet, Züll. 1778. 1780. 1786 (vgl. *Heinrich* S. 488 ff.); *W. A. Teller* (Propst zu Berlin, † 1804) durch sein die herkömmlichen Vorstellungen theils wirklich berichtigendes, theils aber auch verflachendes Wörterbuch (zuerst Berlin 1772). — Dieser vermeintlichen Aufklärung dienten auch noch verwässerte und geschmacklose Bibelübersetzungen, wie sie an der schon etwas ältern Wertheimer (1735) ein würdiges Vorbild hatten; die aus gänzlicher Verkennung des christlichen Cultus und seiner Feste hervorgegangenen Natur- und Moral-, Landwirthschafts- und Kuhpockenpredigten; die (Dietrich'schen und Teller'schen) Verschlimmbesserungen der Gesangbücher u. a. m. Und aus dem allem sollte nur um so herrlicher die Nutzbarkeit des Predigtamtes hervorleuchten!

§. 276.

Apologetische Versuche. Veränderte Gestalt in der Theologie. Neuere dogmatische Compendien.

Die Angriffe der Deisten riefen wohl Gegenschriften und Antideistica in Menge hervor [1]); bald aber zeigte sich's, dass man über den Operationsplan nicht einig war, und immer schwerer ward es, bei dem Dunkel, in dem man tappte, Freund und Feind zu unterschei-

den [2]). Gaben doch viele der Würdigsten und Edelsten gern die vermeintlichen Vorwerke preis, um die Burg selber zu retten, und hofften sie doch nicht ohne Grund, durch licht- und geschmackvollere Behandlung der christlichen Wahrheiten und durch Anschluss an die Zeit und ihre Bedürfnisse der bei den Gebildeten in Missachtung gekommenen «Religion Jesu» neue Verehrer zu gewinnen [3]). Dass es bei'm Alten nicht bleiben könne, wurde nur zu tief gefühlt, und auf ein Neues hin hatte auch die theologische Wissenschaft schon von den ersten Decennien des Jahrhunderts an gearbeitet. Die unbefangene Bibelforschung war durch genauere Kenntniss des Orients und durch ein gründliches klassisches Studium gefördert, die Geschichte des Bibeltextes durch kritische Forschungen eines *Mill*, *Wettstein*, *Bengel* u. a. aufgehellt [4]), demnach auch die Geschichte des Kanons neuen Untersuchungen unterworfen worden. *Michaelis* [5]), *Ernesti* [6]) und *Semler* [7]) führten hierin eine neue Periode herbei. Auch die Kirchengeschichte hatte seit *Mosheim* sich vom Dienste des kirchlichen Parteieifers losgemacht, und bei allem Halten an der Orthodoxie doch eine unbefangenere Würdigung häretischer Lehren und Denkweisen angebahnt [8]). Und so trugen auch die dogmatischen Compendien von *J. D. Michaelis* [9]), *J. D. Heilmann* [10]), *G. T. Zachariä* [11]), *G. F. Seiler* [12]), *J. Ch. Döderlein* [13]), *S. F. N. Morus* [14]) u. a. die Spuren dieser Fortschritte an sich, so sehr sie auch noch sich bemühten, die Reinheit des evangelischen Lehrbegriffs möglichst zu bewahren. Weniger streng nahmen es bereits in letzterer Hinsicht *W. A. Teller* [15]), *E. J. Danov* [16]), *J. F. Gruner* [17]), *J. C. R. Eckermann* [18]), *C. Ph. Henke* [19]), in welchen die neologische Richtung immer unverhüllter hervortrat. Unter den reformirten Dogmatikern blieb *Stosch* [20]) dem ältern Lehrbegriffe getreu, während

Mursinna [21]) mit einiger Vorsicht der Aufklärung zusteuerte.

[1]) Unter den Wolfianern selbst trat der Professor der Philosophie zu Halle, *Stiebritz,* abwehrend auf in seinem «Beweis für die Wirklichkeit einer Offenbarung wider die Naturalisten, nebst einer Widerlegung derer, welche dem Wolfischen System eine Beförderung der Naturalisterei beimessen» Halle 1746. (*Thorschmid*, Freidenkerbibliothek II, S. 655 ff. *Lechler* S. 449.) — Nach dem Vorgange vom Kanzler *Pfaff* (akademische Reden über den Entwurf der theologiæ antideisticæ, 1759) wurden besondere Vorlesungen gegen die Deisten gehalten (*Lechler* ebend.; *Tholuck,* Schriften II, S. 25). Ueber die apologet. Litteratur s. *Tholuck* I, S. 150 ff. — Unter den Engländern: *Lardner* (the credibility of the gospel history, Lond. 1730—1755. XII.), *Addison, Newton, Berkley* u. a. Unter den Deutschen: *Haller* (Briefe über die wichtigsten Wahrheiten der Offenbarung, Bern 1772), *Lilienthal* (gute Sache der Offenbarung, Königsberg 1750—1782), *Less, Nösselt* u. a. Besonders viele Gegenschriften veranlassten auch die Wolfenb. Fragmente (vgl. allg. Bibl. Bd. XXX u. XL): die vorzüglichsten von *Döderlein, Less, Michaelis, Barthels, Semler.*

[2]) S. *Skelton,* offenbare Deisterei, 1756. II. Thl. Vorr. (bei *Tholuck* I, S. 21): «Unsere neuen Schutzredner des Christenthums vertheidigen dasselbe oft mit deistischen Grundsätzen, und überdies sind sie zu bald fertig, ihre eigenen Glaubensartikel in eine neue Form zu giessen; sie hoffen dadurch ihrer Sache einen neuen Vortheil zu gewinnen.» Ein Beleg dazu *Joh. Taylor.* Vgl. *Ernesti,* neue theologische Bibl. I, S. 115. *Tholuck* a. a. O. S. 30.

[3]) So *Jerusalem, Spalding, Zollikofer* u. a., deren redlicher Wille unverkennbar zu Tage liegt. S. *Jerusalem,* Betrachtungen über die vornehmsten Wahrheiten der Religion, 1768. II. 5. Ausg. 1773—1792. Fortsetz. II. 1793. *J. J. Spalding* († 1804), Gedanken über den Werth der Gefühle im Christenthum, 1761 (1784) — über die Nutzbarkeit des Predigtamts, 1775 — vertraute Briefe, die Religion betreffend, 1788. *G. J. Zollikofer* (Predigten u. Andachtsbücher). Ihnen reihte sich auch *A. W. Sack* an. Sehr billig urtheilt über die Accommodationstheorie dieser Männer *Steffens:* Was ich erlebte, I, S. 258 ff.

[4]) Vgl. die Einll. ins N. Test. Wie sehr die Kritik in Verbindung gebracht wurde mit den neologischen Bestrebungen, zeigt die Geschichte Wettsteins, s. meine Abh. in Illgens Zeitschr. 1839, 1. Aber auch die dogmatisch entgegengesetzte Richtung *Bengels* erkannte eben so sehr die Nothwendigkeit der Kritik, und übte diese im Dienste des Herrn.

[5]) (Joh. David, geb. 1717, † 1791.) Vgl. *Tholuck* a. a. O. S. 130. Aus seiner Schule ging *Eichhorn* hervor. Die unbefangene Kritik und Exegese ward jedoch bald auch wieder eine im Dienste der Zeitansichten befangene. Natürliche Wundererklärung.

[6]) (Joh. Aug., geb. 1707, † 1781.) Institutio interpretis N. Test. Lips. 1761. ed. *Ammon,* 1792. 1809. 8. — «*der Theolog, an dessen Namen die Geschichte den Uebergang zu den freiern Grundsätzen für die Auslegung*

der Schrift zunächst angeknüpft hat» *Klausen,* Herm. S. 291. Ueber die (nur beschränkten) Verdienste des Buches ebend. bis S. 294.

[7]) (Joh. Salomo, geb. 1725, † 1791 als Professor in Halle.) Vgl. seine (auch in die Geschichte der Zeit eingreifende) Selbstbiographie, Halle 1781. 1782. II. Semler war es vorzüglich, der «*ohne eine eigene Schule zu bilden, doch den Brand in sich trug, aus welchem die Funken auf den überall unter den Zeitgenossen verbreiteten Zunder aussprühten und eine Evolution veranlassten, die bis zu diesem Augenblicke fortdauert*» *Tholuck* II, S. 39. Von seinen zahlreichen (171) Schriften gehören besonders hierher: Von freier Untersuchung des Kanons (Halle 1771—1775) — Institutio ad doctrinam christianam liberaliter discendam (Hal. 1774) — Versuch einer freien theologischen Lehrart (Halle 1777 ff.). Beseitigung des Localen und Temporären in der Schrift, und Unterscheidung von Theologie und Religion (Moralität) sind die cardines der Semlerschen Theologie. Vgl. die Charakteristik bei *Tholuck* a. a. O. Durch seine Einl. in die Baumgartensche Glaubenslehre legte S. den Grund zur Dogmengeschichte. (Bd. I, §. 16.)

[8]) S. *F. Lücke,* narratio de Joanne Laurentio Moshemio, Gott. 1837. 4. Bald nachher machte sich auch die Kirchengeschichte, wie die Exegese, dem Zeitgeiste dienstbar. *(Spittler* u. *Henke,* Pragmatismus von *Planck.)* Die Dogmengeschichte ward benutzt, das Wandelbare an den Dogmen nachzuweisen.

[9]) Comp. theol. dogm. Gott. 1760. Ed. 2. 1784.

[10]) Geb. 1727, † 1764 als Professor zu Göttingen: Comp. theolog. dogm. Gott. 1761. Ed. 3. 1780.

[11]) Geb. 1729, † 1777 als Professor zu Kiel: Biblische Theologie, oder Untersuchung des biblischen Grundes der vornehmsten theologischen Lehren, Gött. u. Kiel 1771—1775, letzter Theil von *Vollborth* 1786. Der Verfasser versteht unter biblischer Theologie «*nicht eine solche, deren Inhalt aus der heil. Schrift genommen ist — in diesem Verstande muss jedes theologische System biblisch sein — sondern überhaupt eine genaue Bestimmung der gesammten theologischen Lehren mit allen dazu gehörigen Lehrsätzen und des nach biblischen Begriffen richtigen Verstandes solcher Lehrsätze, nach ihren richtigen Beweisgründen*» *Heinr.* S. 515 ff. Also der erste Versuch, die *biblische Dogmatik* (unabhängig von der kirchlichen) als selbstständige Wissenschaft zu behandeln. — Ihm folgten darin *W. F. Hufnagel* (Handb. der biblischen Theol. Erl. 1785—1791), *Ammon, de Wette, Baumgarten-Crusius* u. a.

[12]) Geb. 1733, † 1807 als Prof. in Erlangen: Theol. dogm. polem. c. comp. dogm. Erl. 1774. Ed. 3. 1789.

[13]) Geb. 1714, † 1789, Professor zu Bützow: Institutio theologi christiani in capitibus religionis theoreticis nostris temporibus accommodata, Alt. 1780. 1782. 1784. 1787. II. Der Verfasser sagt in der Vorrede (bei *Heinrich* S. 493): «Der Dogmatiker muss in unsern Tagen zwar nicht neue Lehren erfinden und über die Bibel hinausgehen, aber auch *nicht bei dem Alten stehen bleiben,* sondern das, was von ihnen gesagt worden ist, richtiger bestimmen, die neuern Erklärungen und Vorstellungen einzelner Lehren nutzen, und dabei *hauptsächlich auf unsere*

Zeitbedürfnisse Rücksicht nehmen. Er muss daher untersuchen, welche Lehren jetzt am meisten bezweifelt und bestritten werden, und sie desto sorgfältiger und wichtiger bestimmen. Auch bei den Beweisen muss er sich *nach den Umständen der Zeit richten,* und nicht alle schwankende und unsichere Gründe des Alterthums billigen und beibehalten; vielmehr muss er die *grossen Fortschritte, die zu unsern Zeiten in der Auslegungskunst gemacht worden sind,* dazu nutzen, dass er in der Wahl der Beweise der Glaubenslehren vorsichtig sei; nicht auf die Menge derselben, sondern auf ihre innere Güte sehen, und daher nur solche wählen, die deutlich und bündig sind» u. s. w.

[14]) Geb. 1736, † 1792 als Prof. in Leipzig: Epitome theol. christ. Lips. 1789. (*Heinrich* S. 498 ff.)

[15]) Geb. 1734, † 1804 (vgl. §. 275, Note 7): Lehrb. des christlichen Glaubens, 1763 — Religion der Vollkommnern, 1792.

[16]) (E. Jak.; geb. 1741, † 1782 als Professor zu Jena.) Theol. dogm. instit. libb. II, Jen. 1772. 1776. Von ihm sagt der (Bahrdtsche) Ketzeralmanach von 1781: «*er trage einen Oberrock wie die regulirten Theologen, darunter aber stecke eine Uniform vom Freicorps.*»

[17]) (Joh. Friedr.; geb. 1723, † 1778 als Prof. zu Halle.) Institutionum theologiæ dogmat. libb. III, Hal. 1777. 8. — «*ein Mann von selbstständigem Genie und historischer Gelehrsamkeit, dessen Bestreben besonders dahin ging, ähnlich wie Semler den spätern Ursprung und die vielfache Wandlung des orthodoxen Lehrbegriffs nachzuweisen, nur dass bei Gruner die Platonizantes alles erklären mussten, bei Semler die Judaizantes*» *Tholuck* a. a. O. S. 106. Vgl. *Heinrich* S. 482. Durch das ganze Buch herrscht der Hauptgedanke, dass schon gegen Ende des ersten Jahrhunderts die christliche Religion in ihren Hauptlehren durch die alexandrinische, platonisch-orientalische Philosophie verdorben worden sei.

[18]) (J. Casp. Rud.; geb. 1754, † 1836 als Prof. in Kiel.) Compend. theol. christ. theor. bibl. hist. 1791 — Handb. für das systemat. Studium der christlichen Glaubenslehre, 1801. 1803. IV.

[19]) (Conr. Phil.; geb. 1752, † 1809 als Prof. in Helmstädt und Abt zu Michaelstein.) Lineamenta institutt. fidei christ. histor. criticar. Helmst. 1793. Ed. 2. 1795. Der Verfasser bezeichnet in der Vorrede dreierlei Arten des Aberglaubens (superstitio), die er zu bekämpfen habe: 1. die Christolatrie, 2. die Bibliolatrie, 3. die Onomatolatrie, und redet zugleich mit hoher Achtung von Morus und Döderlein.

[20]) (Eberhard Heinr. Daniel; geb. 1716, † 1781 als Prof. der Theologie zu Frankfurt a. d. O.) Introductio in theol. dogm. Frcf. ad Viadr. 1778 — Institutt. theol. dogm. ibid. 1779. 8. (*Heinrich* S. 551.)

[21]) (Samuel; geb. 1717, † 1795 als Professor zu Halle; nach Bahrdts Ketzeralmanach «*der Stabsfourier des reformirten Freicorps*».) Comp. theol. dogmat. Hal. 1777. 8. *Heinrich* S. 549: «*Er hat das, was in den neuern Zeiten zur Berichtigung des theologischen Lehrbegriffs von andern geschrieben ist, fleissig genutzt; dabei aber hat er die Meinungen älterer Theologen nicht übergangen, sondern sie mit ihren gewöhnlichen Gründen angeführt, doch so, dass er nicht allezeit darüber geurtheilt,*

sondern oft dem Leser die Wahl zwischen dem Alten und Neuen gelassen hat.»

Populäre Dogmatiken erschienen in einem Altes und Neues vermittelnden Sinne von *Less* (1779. 1789) und *Griesbach* (1786. 1789).

§. 277.

Gegenwirkung. Religionsedict. Der orthodoxe Pietismus.

Dem unaufhaltsam vorwärts dringenden Strome der Aufklärung von aussen einen Damm zu setzen, war ein gewagtes Unternehmen, wie sich dies an dem nutzlosen Erfolg des im Jahr 1788 erlassenen preussischen Religionsedicts und der Errichtung eines Glaubenstribunals zeigte [1]. Von innen heraus sollten sich die entgegengesetzten Elemente von selbst geltend machen. War auch der Halle'sche Pietismus in seinem zweiten Stadium ermattet und in todten Formalismus ausgeartet [2], so stellte sich doch auch jetzt der demonstrativen, wie der negativen Verstandesrichtung eine positive, mit pietistisch-mystischen Elementen versetzte Glaubensrichtung entgegen, als deren Vertreter wir die Würtemberger *J. A. Bengel* [3] und *F. Ch. Oetinger* [4] zu betrachten haben, und an welche auch *Ch. A. Crusius* [5] sich anreiht. Zu Stützung des positiven Glaubens im Volke wurden auch jetzt fromme und gelehrte Vereine errichtet [6], und so erhielt sich nicht nur bei Vielen der Glaube der Väter als todtes Erbgut, sondern nahm hier und da, meist in der Form des Pietismus, der verflachenden Zeitrichtung gegenüber, seine feste und bewusste Stellung ein [7].

[1] Friedrich Wilhelm II., vom Minister *Wöllner* veranlasst, erliess dasselbe unterm 9. Juli; s. Acten, Urkunden und Nachrichten zur neuesten Kirchengeschichte, Bd. I, S. 461 ff. — Censuredict — Immediat-Examinations- und Visitationscommission *(Hermes, Hillmer, Woltersdorf)* — Proceduren derselben — Zopfprediger *Schulz* zu Gielsdorf (1791). Schriften für und wider das Edict, in *Henke's* Beurtheilung aller Schriften, welche durch das preuss. Rel.-Edict veranlasst sind, Kiel 1793. Ueber den schlechten Erfolg der Maassregel sprach sich *Hermes* (in Halle) aus: «*Man hält uns für mächtig, und doch haben wir*

noch nicht einen neologischen Dorfprediger absetzen können; so arbeitet uns alles entgegen.» S. *Tholuck* II, S. 126. Vgl. Das preuss. Religionsedict, Halle 1842.

[2]) S. *Semlers* Biographie I, S. 48 ff. «*Viele fromme und in vieler Beziehung ehrenwerthe Männer, welche der zweiten Generation der Halleschen Schule angehörten, hatten ein gedrücktes, scheues und peinliches Wesen*» *Tholuck* II, S. 8. Uebrigens hatte auch das Benehmen in der Wolfischen Streitigkeit den Halle'schen Pietismus in Misscredit gebracht.

[3]) Geb. 1687, erst Klosterpräceptor und Prediger, † als Prälat und u. Doctor der Theologie in Stuttgart 1752. S. *J. Ch. F. Burk,* Dr. J. A. Bengels Leben und Wirken, Stuttg. 1832. — Seine Verdienste um Kritik — Chiliasmus — seine dogmatischen Ueberzeugungen (als Frucht exegetischer Untersuchungen, *Burk* S. 353 ff.).

[4]) Geb. 1702, † 1782 als Prälat des Klosters Murrhard: Theologia ex idea vitæ deducta, in VI locos redacta, quorum quilibet 1. secundum sensum communem, 2. sec. mysteria scripturæ, 3. sec. formulas theticas nova et experimentali methodo pertractatur, Francof. et Lips. 1765. 8. Der Verfasser sucht die ganze Glaubenslehre aus der Idee des Lebens dynamisch-genetisch zu entwickeln. Im Gegensatz gegen Wolfs mathemat. Methode bemerkt er præf. p. 3: Ordo geometricus incipit ab una aliqua idea abstracta; ordo generativus, ut in seminibus patet, incipit a toto idque per minima explicat æquabiliter, quod nos nonnisi simulacris imperfectis imitari possumus. Er ertheilt daher den Rath, erst überall den sensus communis, cujus præceptor est ipse Deus (Ps. 94, 10), dann die Schriftlehre zu befragen und darauf die Kirchenlehre zu bauen. Er beklagt an der Wolfischen Philosophie vor allem das, dass sie die bezeichnenden Worte der Schrift von Leben, Reich, Geist u. s. w. in blosse Abstracta verwandelt habe, woraus ein unwahrer, alles in blosse symbolische Redensarten verflüchtigender Idealismus entstehe; mischt aber dann freilich eine Menge Kabbalistisches ein und verweist dabei auf sein durch und durch kabbalistisches Buch: Oeffentliches Denkmal der Lehrtafel der Princessin Antonia u. s. w. Tüb. 1763. Es durchkreuzen sich bei ihm das Mystisch-Speculative Jak. Böhms und das Pietistisch-Praktische Speners zu *einem* Ganzen. Ueber seine Stellung zu Swedenborg s. den folg. §.

[5]) Ein Schüler Bengels und Gegner der Leibnitz-Wolfischen Philos.; geb. 1715, † 1775 als Professor der Theologie und Philos. zu Leipzig: Opuscula philosophico-theologica, Lips. 1750 — die wahre Gestalt der Religion, 1754 — Hypomnemoneumata ad theolog. propheticam, Lips. 1764—1771. II. 8. — Vorstellung von dem eigentlichen schriftmässigen Plan des Reichs Gottes, Lpz. 1768. 8. — Moraltheologie, ebend. 1772. 1773. Vgl. *Schröckh* VI, S. 106 ff. VII, S. 647. VIII, S. 44 u. 108. *Buhle,* Bd. V, S. 589 ff. *Reinhard,* Geständn. S. 68 ff.

[6]) Zu Stockholm (1771) — im Haag (1785) — die deutsche Christenthumsgesellschaft, *ohne Rücksicht auf Confessionsunterschied,* gestiftet von dem lutherischen Theologen *J. A. Urlsperger* (seit dem J. 1779; Basel, London und Berlin werden als die Hauptsitze bezeichnet), s. *J. A. Urlsperger,* Beschaffenheit und Zweck einer zu errichtenden *deutschen Ge-*

sellschaft thätiger Beförderer reiner Lehre und wahrer Gottseligkeit, Basel 1781.

[7] *Bretschneider*, die Grundlage des evangelischen Pietismus, Lpz. 1833. *Binder*, der Pietismus und die moderne Bildung, Stuttg. 1839. *Märklin*, Darstellung und Kritik des modernen Pietismus, ebend. 1839. Vgl. *Dorner* in den Studien und Kritiken 1840, 1.

§. 278.

Zinzendorf und die Brüdergemeinde. Wesley und die Methodisten. Swedenborg.

Aus dem Pietismus hervorgegangen, aber von ihm in Einzelnem abweichend, mehr auf Organisation eines besondern Gemeindewesens, als auf die Reformation der Kirche (und deren Lehre) im Grossen hinsteuernd, übte die von dem *Grafen von Zinzendorf* [1]) zu Herrnhut gegründete Brüderunität mit ihren Verzweigungen [2]) einen bedeutenden Einfluss auf die Zeit und das christliche Leben in ihr; und wenn auch Zinzendorf für seine Person sich an die Augsburgische Confession anschloss (ohne darum die Mitglieder anderer christlicher Bekenntnisse auszuschliessen) [3]), so drückte er doch der alt-lutherischen Theologie durch das Urgiren gewisser Lehrpunkte und durch die Art ihrer Behandlung ein eignes modern-sentimentales Gepräge auf. Eine auf die Person des Heilandes concentrirte feurige Liebe zu ihm und das gläubige Umfassen seines Verdienstes, mit vorwiegender sinnlicher Färbung, bildet das Eigenthümliche der herrnhutischen Theologie [4]), die, im Gefühl ihres höhern Berufes, sowohl den Spott der Welt, als die missbilligenden Urtheile gelehrter und frommer Theologen [5]) ruhig über sich ergehen liess. — Der Stifter der Methodistensecte, *John Wesley,* ging bei seinen strengen Busspredigten mehr von praktischen, als wissenschaftlichen Gesichtspunkten aus, und wirkte in seiner Zeit mehr auf England, als auf Deutschland ein [6]). Mehr An-

klang fand dagegen neben der pietistisch-mystischen Richtung in Deutschland auch noch die theosophische, wie diese in einem eigenen Gemisch von rationalistischen und chiliastischen Ideen bei *Swedenborg*, dem Stifter der Kirche des neuen Jerusalems, hervortrat, und auch in weitern Kreisen sich Bahn machte [7]).

[1]) 1700—1760, s. die Biographien von *Spangenberg, Schrautenbach, Varnhagen von Ense* (biograph. Denkmale, Bd. V), *Tholuck* (vermischte Schriften I, S. 433), *G. Müller* (Selbstbekenntnisse merkwürdiger Männer, Bd. 3), *Herder*, Adrastea (Werke zur Phil. X, S. 61).

[2]) Stiftung der Gemeinde 1722. Ueber die Geschichte derselben: *Cranz*, alte und neue Brüderhistorie, Barby 1772; fortges. von *Hegner*, 1794—1804. *Schaaf*, die evangel. Brüdergem. Lpz. 1825. Vgl. die Litt. bei *Niedner*, KG. S. 763.

[3]) Die (relative) Indifferenz gegen den Confessionsunterschied hat namentlich bei vielen Anstoss erregt. Zinzendorf selbst bekannte sich zur Augsburgischen Confession, und so ward auch seine Gemeinde 1748 vom chursächsischen Kirchenrathe als eine der Augsburgischen Confession verwandte Gemeinde angesehen. Indessen schlossen sich auch reformirte Gemeinden (in der διασπορᾷ) unbedenklich der Unität an (z. B. in Basel).

[4]) Ausdrücke, wie *Bluttheologie, Wunden-Litanei, Wunden-Homilien* u. s. w. wählten Zinzendorf und seine Anhänger selbst; häufiges Spiel mit dem Blut und den Wunden, der Seitenhöhle in den Zinzendorfischen Liedern. Vgl. indessen: Die *altlutherische Bluttheologie* in einem Auszuge aus des sel. Dr. Ahasveri Fritzschens sogenannten Himmelslust und Weltunlust, mit dem Motto: Pasce me vulneribus, mens dulcescet, Lpz. u. Görlitz 1750 — woraus erhellt, dass diese Sprache auch schon vor Zinzendorf von andern geführt wurde. (Ahasv. Fritzsche † 1701.) — Eine keuschere Sprache führte jedoch schon der Bischof *A. G. Spangenberg* (geb. 1704, † 1792) ein, s. dessen Idea fidei fratrum, oder kurzer Begriff der christlichen Lehre, Barby 1779. 1783, worin sich (mit Ausnahme dessen, was die Einrichtungen der Gemeinde betrifft) nichts findet, das nicht auch schon von andern evangel. Theologen gelehrt worden wäre.

[5]) *Carpzov* zu Dresden, *Siegmund Jak. Baumgarten* zu Halle, *Joh. Phil. Fresenius* zu Frankfurt a. M. (1747—1749), *J. A. Bengel* (1751), Abt *Steinmetz* im Kloster Bergen, *J. G. Walch* u. a.

[6]) Geb. 1703, † 1791. Vgl. *Southey*, the life of John W. and the rise and progress of methodism, ed. 2. Lond. 1820. II.; ins Deutsche übers. von *F. A. Krummacher*, Hamb. 1828. *H. Moore*, the life of J. W. Lond. 1824. II. *Watson*, Leben des J. W., mit Vorr. von *Bonnet*, Frkf. 1839. *Burckhardt*, vollständ. Gesch. der Methodisten in England, Nürnb. 1795. II. *Baum*, der Methodismus, Zür. 1838. *Jackson*, Gesch. der Methodisten, Berlin 1840. — Neben W. wirkte *J. G. Whitefield* († 1770).

— Beide zerfielen in der Folge mit einander in Beziehung auf die Gnadenlehre, da Wesley arminianisch, Whitefield streng calvinisch lehrte. Auch mit den Pietisten und Herrnhutern waren sie nicht ganz eins. Man kann sagen, dass der Herrnhutismus durch das einseitige Hervorheben der schon geschehenen Versöhnung und des Gefühls der schon erlangten Gnade mehr beruhigend, aber auch leicht verweichlichend, der Methodismus durch das beständige Fordern des Busskampfes heilsam sittlich aufregend, aber auch leicht beängstigend nach innen und verdammungssüchtig nach aussen wirkt. Beide Richtungen haben in dem Pietismus ihre gemeinsame Wurzel und finden auch in ihm wieder ihre Ausgleichung.

7) Immanuel von; geb. 1688, † 1777, seit 1743 göttlich inspirirt (vgl. *Herder*, Adrastea IX, S. 502): Arcana cœlestia, Lond. 1749 sqq. 8. T. IV. Ed. *Tafel*, Tub. 1833 — Vera christ. rel. complect. univ. theol. novæ eccles. Amst. 1771. II. 4. In Deutschland (namentlich Würtemberg) verwendete sich *Oetinger* für Swedenborg (seit 1765), späterhin *Tafel* (1838). In unserer Zeit hat die Swedenborgsche Lehre wieder einen neuen Schwung erhalten und auch in Frankreich Anhang gefunden *(Oegger)*. Vgl. die neueste Litteratur in *Rheinw.* Repert. 1834. Bd. IX, S. 216 ff. Ueber die Lehre: *Hauber*, in der Tüb. Zeitschr. 1840, 4. Dagegen: Swedenborgs Lehre, mit Rücksicht auf die Einwürfe gegen sie (Swedenborg und seine Gegner, 3. Thl.) Stuttg. 1844. Vgl. die weitere Litteratur bei *Niedner*, KG. S. 766.

Die *eine* Seite des Swedenborgianismus (das Geistersehen) hat *Jung Stilling* aufgenommen (1740—1817), und mit ihm zugleich hat *J. Casp. Lavater* (1741—1801) dazu mitgewirkt, die tiefern christlichen Interessen, mit dem magischen Schimmer des Wunderbaren in der Gegenwart umgeben, unter einer grossen Zahl auch der gebildeten Zeitgenossen aufrecht zu erhalten und zu steigern. Will man diese Richtung als eine theosophisch-mystische bezeichnen, so darf man doch dabei den Unterschied zwischen dieser in die Prosa des 18. Jahrhunderts hineinverschwemmten, durch die breiteste Reflexion desselben hindurchgegangenen Mystik und der an der Poesie der frühern Jahrhunderte erstarkten eines Tauler u. s. w. nicht übersehen. Vgl. *Baumgarten-Crus.* Comp. I, §. 185.

§. 279.

Die Kantische Philosophie. Rationalismus und Supranaturalismus.

Die unbestimmte Aufklärerei des 18. Jahrhunderts, die schon lange auf eine Verflachung des Religiösen in ein blos Moralisches, oder doch wenigstens auf eine Auflösung des Specifisch-Christlichen in allgemeine, abstracte Vernunftideen (von Gott, Freiheit, Unsterblichkeit), mit gelegentlicher Berücksichtigung der einmal gegebenen Bibellehre, hingearbeitet hatte, erhielt nun ihren be-

stimmtern Ausdruck und zugleich mit der strengen wissenschaftlichen Form auch eine heilsame Beschränkung durch den Kantianismus oder die kritische Philosophie. Indem *Immanuel Kant* [1]), nach Hume's Vorgange, das menschliche Erkenntnissvermögen einer genauern Prüfung und Sichtung unterwarf, entdeckte er, dass dieses nicht in die Tiefen der Gottheit hinabreiche, sondern, gebunden an Zeit und Raum, nur Endliches zu erkennen, mithin auch wohl blos für das sittliche Leben eine genügende Norm zu geben im Stande sei. Wenn nun Kant auf der einen Seite der reinen Vernunft das Vermögen absprach, über Göttliches Gewisses auszusagen [2]), so brachte er auf der andern Gott, Freiheit und Unsterblichkeit dadurch in Sicherheit, dass er sie zu Postulaten der praktischen Vernunft stempelte [3]). Von Bibel und Christenthum sprach der ernste Weise mit hoher Achtung und erkannte es als deren Bestimmung an, jenen praktischen Ideen auf populärem Wege zur allgemeinen Anerkenntniss zu verhelfen. Schlossen sich auch nur wenige Theologen in streng methodischer Weise an die kritische Philosophie an [4]), wie *Tieftrunk* [5]) und (eine Zeitlang) *Stäudlin* [6]) und *Ammon* [7]), so ruhte doch im Ganzen das, was sich jetzt als System des *Rationalismus* [8]), dem des *Supranaturalismus* [9]) gegenüber, aufstellte, auf den Resultaten der Kantischen Kritik. Als Vertreter eines formellen, von der alten Orthodoxie wohl zu unterscheidenden Offenbarungsglaubens (Supranaturalismus) erscheinen, seit der Kantischen Periode, *Storr* [10]) und *Reinhard* [11]), als Vertreter des Rationalismus *Wegscheider* [12]), *Paulus* [13]), *Röhr* [14]), während noch andere, wie *Schott* [15]), *Bretschneider* [16]), *Tzschirner* [17]), durch Aufstellung eines sogenannten rationalen Supranaturalismus eine Vermittlung der Extreme herzustellen oder vorzubereiten suchten.

[1]) Geb. 1724, † 1804. (Seit 1740 hatte *Kant* Theologie studirt.) Sämmtliche Werke herausgegeben von *Rosenkranz* und *Schubert,* Lpz. 1837 ff. XII.

[2]) Kritik der reinen Vernunft, Riga 1781. 2. Ausg. 1787. Die spätern Auflagen sind nur unveränderte Abdrücke der zweiten.

[3]) Kritik der praktischen Vernunft, Riga 1788 — Kritik der Urtheilskraft, 1790. Für die *Theologie* besonders wichtig: Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, Königsb. 1793. 2. verm. Aufl. 1794.

[4]) Vgl. *Flügge,* Versuch einer historisch-kritischen Darstellung des bisherigen Einflusses der Kantischen Philosophie auf alle Zweige der wissenschaftl. und praktischen Theologie, Hannover 1796. 1800. II. 8. *Reinhard,* Vorr. zur 3. Ausg. der christl. Moral, 1797. *J. F. Flatt,* obss. ad comparandam doctr. Kant. cum christiana, 1792 (Opusc. Nr. 7). *Kessler,* Darstellung und Prüfung des Kantischen Rationalismus in der Religion, besonders in der Exegese, Würzb. 1818.

[5]) Joh. Heinrich, Privatdocent der Philosophie zu Halle, am Ende des 18. Jahrh.: Versuch einer Kritik der Religion, 1790 — Censur des christlich-protestantischen Lehrbegriffs, mit besonderer Hinsicht auf die Lehrbücher von Döderlein und Morus, Berlin 1791—1795. 2. Aufl. 1796. — Dilucidationes ad theoret. christ. rel. part. 1793. II. — Religion der Mündigen, 1800.

[6]) K. F., geb. 1761, † 1826 als Professor zu Göttingen: Ideen zur Kritik der christlichen Religion, Gött. 1791 — Lehrb. der Dogmatik und Dogmengesch., ebend. 1800. 3. Ausg. 1809. 4. Ausg. 1822.

[7]) C. F., geb. 1766, erst Professor in Erlangen, dann Oberhofprediger in Dresden: Entwurf einer wissenschaftlich-praktischen Theologie nach Grundsätzen der Vernunft und des Christenthums, 1797 — Abhandlungen zur Erläuterung einer wissenschaftlich-praktischen Theologie, 1798 — Summa theol. christ. 1803 (deutsch 1805). Ed. 4. 1830 — Ausführlicher Unterricht in der christlichen Glaubenslehre, für Freunde der evangelischen Wahrheit, 1807. 8.

[8]) Die Benennung: *Rationalismus* ist freilich älter, als die Kantische Periode, und häufig galt sie gleich mit Naturalismus und Deismus; vgl. die Rationalistensecte in England (§. 238, Note 3) und die von *Tholuck* (II, 26) angeführte Disputation von *Sucro* vom J. 1706 (Rationalistæ, Naturalistæ, Libertini, Sceptici, quin imo Athei), und noch jetzt herrscht bei vielen eine bald unabsichtliche, bald absichtliche Verwechslung der Begriffe. Schon Kant trennte beides (Rel. innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, S. 216. 217). Wir sind aber überdies geschichtlich berechtigt, den Rationalismus, wie er sich in Deutschland zum System ausgebildet und wie er durch ein Menschenalter hindurch in der Kirche, gewiss nicht ohne Frucht, wenn auch einseitig, gewirkt hat und zum Theil noch fortwirkt, zu unterscheiden vom wilden und frivolen Naturalismus, der in der ausserkirchlichen Welt wuchert. Der Rationalismus hat sich doch immer an das geschichtliche und biblische Christenthum angeschlossen und im Verein mit den kirchlichen Instituten, z. B. auf homiletischem Wege, zur Aufrechthaltung sittlich-religiöser Gesinnung gewirkt; namentlich auch im Gegensatz gegen einen das sittliche

Bewusstsein verwirrenden Pantheismus. Und so mag denn wohl von einem *christlichen* Rationalismus, mit voller Anerkennung seiner Verdienste, geredet werden. Im Gegensatz gegen die neuern Entwicklungen, gegen die er sich abgeschlossen hat, haben Einige angefangen, ihn Rationalismus vulgaris zu nennen. Vgl. *Bretschneider*, histor. Bemerkk. über den Gebrauch der Ausdrücke Rationalismus u. Supranaturalismus (Oppositionsschr. VII, 1. 1829). *A. Hahn*, de rationalismi qui dicitur vera indole, Lips. 1827. *K. Hase*, die Leipz. Disputation, ebend. 1827. Dessen Streitschriften I, S. 28. Dogm. S. 16. 36. Treffliches über die Sache selbst bei *Baumg.-Crus.* Compend. I, S. 476.

[9]) Nach *einer* Seite hin konnte auch der Supranaturalismus an Kant sich anlehnen, insofern ja eben dieser die Unzulänglichkeit der Vernunft, über göttliche Dinge zu forschen, dargelegt hatte. So *Storr*, Bemerkungen über Kants philos. Religionslehre, aus dem Lat. von *Süsskind*, Tüb. 1794 (bei *Baumg.-Crus.* I, S. 466). Allein die Consequenz, dass, *weil* die Vernunft nicht ausreiche, eine Offenbarung nothwendig sein müsse, hat Kant nicht gezogen, vielmehr dieselbe dadurch abgelehnt, dass er der Vernunft auch das Vermögen absprach, ein anderes als moralisches Kriterium aufzustellen, wonach man wissen könne, dass etwas geoffenbart sei. Ihm blieb die Offenbarung etwas Problematisches, und die positive Religion blosses Vehikel der praktischen Vernunftwahrheiten. Vgl. die spec. DG.

[10]) Gottl. Chr., geb. 1746, † 1805 als Professor zu Tübingen: Doctrinæ christ. pars theoretica, 1793 — Lehrbuch der christl. Dogmatik, ins Deutsche übers. mit Erläuterungen von *C. Ch. Flatt*, 1803. Ueber die conservative Richtung der Tübinger Schule überhaupt s. *Tholuck* II, S. 145—147.

[11]) Franz Volkmar, geb. 1753, † 1812 als Oberhofprediger in Dresden. S. dessen Geständnisse, Sulzb. 1810. — Epitome theol. christ. e F. V. Reinhardi acroasibus acad. descript. atque obss. auct. (ed. *Hœpfner*) 1805. — Vorlesungen über Dogmatik, mit litterar. Zusätzen herausgeg. von *F. B. Berger* (1801) und *H. A. Schott*, Sulzb. 1818. Der Supranaturalismus Reinhards ist ein rein ethisch-verständiges Product einer zarten Gewissenhaftigkeit auf der einen und einer streng logischen Consequenz auf der andern Seite. Die Grundanschauung, die durch das Ganze hindurchgeht, ist von der rationalistischen nicht sehr verschieden, wie denn auch Reinhards Predigten, in ihrer überwiegend moralisirenden Textbehandlung, die Vorläufer vieler rationalistischen Predigten geworden sind. — Mit Verzichtleistung auf jedes kirchlich-traditionelle oder philos. Princip haben den biblischen Supranaturalismus dargestellt: *A. Hahn*, Lehrb. des christlichen Glaubens, Lpz. 1828. *G. Ch. Knapp*, Vorlesungen über die christliche Glaubenslehre, nach dem Lehrbuch der evang. Kirche, herausg. von *G. Thilo*, Halle 1827. Biblische Glaubenslehre, vornehmlich für den prakt. Gebrauch, herausg. von *Guericke*, Halle 1840.

[12]) J. A. L., geb. 1771, seit 1810 Professor zu Halle: Institutiones theol. christ. dogm. 1813. Ed. 7. 1833. Dagegen: *W. Steiger*, Kritik des Rationalismus in Wegscheiders Dogmatik, Berlin 1830.

[13]) H. E. G., geb. 1761, Prof. und Kirchenrath in Heidelberg, früher in Jena — mehr auf exegetischem Wege (Commentar über das N. Test. — Leben Jesu) und als Organ des Liberalismus — Sophronizon, 1818 ff. — Der Denkgläubige, 1825. 1829.

[14]) J. F., geb. 1777, Generalsuperintendent in Weimar: Briefe über den Rationalismus, zur Berichtigung der schwankenden und zweideutigen Urtheile, die in den neuesten dogmatischen Consequenzstreitigkeiten über denselben gefällt worden sind, Sondersh. 1813 — Kritische Predigerbibliothek seit 1820 — Grund- und Glaubenssätze der evang.-protestantischen Kirche, Neust. 1832. 1834 — Predigten.

[15]) H. A., geb. 1780, † 1835 als Professor in Jena: Epitome theolog. dogmaticæ, Lips. 1811. 1822.

[16]) K. G., geb. 1776, Generalsuperintendent in Gotha: Handbuch der Dogmatik der lutherisch-evangelischen Kirche, Lpz. 1814. 1818. II. 4. Ausg. 1838. — Systematische Entwicklung aller in der Dogmatik vorkommenden Begriffe, nach den symbol. Büchern der protestant.-luther. Kirche, ebd. 1805; neueste Aufl. 1841. (Ueberwiegend histor. Richtung.)

[17]) H. G., geb. 1778, † 1828 als Professor und Superintendent in Leipzig: Vorlesungen über die christliche Glaubenslehre nach dem Lehrbegriffe der evang.-protest. Kirche, herausgeg. von *K. Hase*, Lpz. 1829. (Nebeneinanderstellung beider Systeme.)

Uebrigens stand mit dem Kantisch-rationalistischen System, so gut wie früher mit dem Wolfischen, der Gang der Litteratur überhaupt in auffallender Parallele. Die Schillerperiode (Worte des Glaubens), *Tiedge's* Urania (1801). Auch auf populärem Gebiete (in der Predigtlitteratur u. den Erbauungs- u. Jugendschriften) spiegelte sich diese Richtung ab. — Stunden der Andacht und ihre Wirkung. — *Dinters* Schullehrerbibel.

§. 280.

Die neuere speculative Philosophie. Fichte. Schelling.

C. M. Michelet, Geschichte der Philosophie von Kant bis Hegel, Berlin 1837. II. *H. M. Chalybäus,* historische Entwicklung der speculativen Philos. von Kant bis Hegel, Dresden 1837. 1839.

Sowohl der Rationalismus als der Supranaturalismus der Kantischen Periode standen auf dem gemeinsamen Boden einer verständig-abstracten, in beschränkten Kategorien sich bewegenden Denkweise, und erst der neuern speculativen Philosophie, wie sie durch den *Fichte*'schen *Idealismus* [1]) hindurch zur *Schelling*'schen Philosophie des Absoluten [2]) sich hindurcharbeitete, blieb es vorbehalten, auf das Tiefe und Bedeutungsvolle der kirchlichen Dogmen, d. h. zunächst auf ihren speculativen Gehalt, wieder aufmerksam zu machen und so den

denkenden Geist von der blossen Peripherie des religiösen Lebens wieder in das Centrum desselben hineinzuweisen. War aber dort das tiefere speculative Interesse in dem empirisch-praktischen untergegangen, so zeigte sich nun sofort das Gegentheil. Die esoterische Gnostik bemächtigte sich einer dem damaligen Geschlechte noch räthselhaften Hieroglyphensprache, welche mit orthodox klingenden Formeln einen von der Kirchenlehre verschiedenen, ja der praktisch-religiösen Denkweise nicht selten zuwiderlaufenden Sinn verband. Nicht nur ward so das Historische zur blossen mythischen Hülle des Speculativen, sondern auch die Kantische Trias von *Gott*, *Freiheit* und *Unsterblichkeit*, an welcher die Rationalisten in ihrer ehrlichen Nüchternheit festgehalten, ging jetzt nur allzu leicht in einem die Persönlichkeit Gottes und des Menschen vernichtenden, Gott und Welt vermengenden Pantheismus unter; so dass, während die Einen zur Wiederkehr einer christlichen Philosophie sich Glück wünschten, die Andern bedenklich fragten, ob mit diesem Tausche viel gewonnen sei? [3])

[1]) *J. G. Fichte*, geb. 1762, † 1814 als Professor der Philosophie in Berlin. Es sind die verschiedenen Perioden bei Fichte zu unterscheiden. Der Versuch einer Kritik aller Offenbarung (1792), welcher erst anonym erschien und für eine Kantische Arbeit galt, steht auch noch ganz auf Kantischem Standpunkte. Die Wissenschaftslehre (1794 ff.) ist dagegen rein speculativ-idealistisch, und (ob wirklich oder scheinbar atheistisch?) in dieser Gestalt nicht geeignet, auf die Theologie angewandt zu werden. Erst die spätern (mehr populär gehaltenen) Schriften befleissigen sich einer christlichen Ausdrucksweise und legen es darauf an, die Uebereinstimmung mit dem Christlichen nachzuweisen. Dahin gehört vor allem die Anweisung zum seligen Leben oder die Religionslehre (Berlin 1806), wo, ganz im Gegensatz gegen den moralisirenden Rationalismus, das vierte Evangelium wieder als das Hauptevangelium herausgehoben und auf das Einssein von Vater und Sohn (den im Menschen sich bewusst werdenden Gott) alles gebaut wird. Vgl. des Benedictiners von Banz, *Joh. Bapt. Schad*, gemeinfassliche Darstellung des Fichte'schen Systems und der daraus hervorgehenden Religionstheorie, Erf. 1800—1802. III. *Baumg.-Crusius* I, S. 455—457.

[2]) *F. W. Jos. von Schelling*, geb. 1775 (1841 von München nach Berlin berufen), versöhnte den Idealismus Fichte's mit dem Realismus (Subject und Object) durch die beides (spinozistisch) vermittelnde Identitätsphilosophie: Vorlesungen über die Methode des akadem. Studiums, Stuttg. u. Tüb. 1803. 1813; besonders Vorles. 8 (über die histor. Construction des Christenthums) u. Vorles. 9 (über das Studium der Theologie). Ganz im Gegensatze gegen den Kantischen Rationalismus wird hier das eine Mal (S. 180) die Lehre «*vom Menschgewordenen Gotte*», das andere Mal (S. 184) «*Versöhnung des von Gott abgefallenen Endlichen*» als erster Gedanke des Christenthums bezeichnet, der zugleich seine Vollendung erhalte in der Lehre von der *Dreieinigkeit*, welche Lehre dann auch freilich wieder, «wenn sie nicht *speculativ* gefasst wird, eine *sinnlose* ist» (S. 192). Die ganze 9. Vorles. enthält eine eben so bestimmte Polemik gegen den (empirischen) Supranaturalismus, wie gegen den Rationalismus (Kants), sowie gegen die *historische* Fassung des Christenthums. — Philos. u. Religion, Tüb. 1804. — Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen des Herrn F. J. Jacobi (vgl. §. 281), Tüb. 1812. — In der spätern Periode seines Lebens hat sich Schelling mehr der positiv christlichen und theistischen Ansicht genähert, s. Vorr. zu *V. Cousin,* aus dem Franz. von *Beckers,* Stuttg. 1834. — Die Schellingsche Schule äusserte sich erst mehr auf dem naturphilosophischen, als auf dem religionsphilosophischen und theologischen Gebiete. Auf letzterm: *Heinr. Blasche* († 1832), das Böse, im Einklange mit der Weltordnung dargestellt, Lpz. 1827 — Philosophie der Offenbarung, Gotha 1829. Ueber *Eschenmayers* Stellung zu dieser Philosophie s. *Reinhold,* Gesch. der Philos. II, 2 S. 388. Dass auch *Schleiermachers* philos. Bildung mit der Schellingschen zusammenhänge, wird nicht geleugnet werden können, obwohl gerade die Anwendung auf Religion und Theologie eine ganz verschiedene, weit mehr an *Jacobi* sich anlehnende war (vgl. §. 281).

[3]) Vgl. den Streit mit Jacobi. *F. Köppen,* Schellings Lehre, oder das Ganze der Lehre vom absoluten Nichts, Hamb. 1803. *G. F. Süsskind,* Prüfung der Schellingschen Lehre von Gott, Weltschöpfung, moralischer Freiheit u. s. w., Tüb. 1812.

Auch hier wieder die Parallele auf dem Gebiete der Litteratur und Kunst. Die Romantik (Gebr. *Schlegel, Tieck, Novalis*), *Goethe* (im Gegensatz zu *Schiller* aufgefasst), *Creuzer* und *Voss,* Symbolik und Antisymbolik.

§. 281.

Herder und Jacobi. — De Wette und Schleiermacher.

Wenn nun so die speculative Philosophie bereits eine Vermittlung der Gegensätze herbeizuführen schien, so entstand doch noch die Frage, ob überhaupt von ihr die rechte Vermittlung zu erwarten sei? Hatte schon

der Dichtergeist eines *Herder* [1]), der Kantischen Kritik gegenüber, auf die historische Natur der christlichen Dogmen und auf den Unterschied von Religion und Lehrmeinungen hingewiesen, hatte er, im Zusammenhange mit der modernen Bildung, zu einer lebenswarmen, aus der Tiefe orientalisch-biblischer Weltanschauung geschöpften Behandlung christlicher Gegenstände die Bahn gebrochen, so suchte, im Gegensatz gegen die Philosophie des Absoluten, der fromme Weise *Friedrich Jacobi* [2]) dem Glauben, den er vom Wissen unterschied, seine stille Heimath zu sichern in der Brust des Menschen, und wenn er auch damit weder den Kirchenglauben noch den streng biblischen Glauben meinte (im supranaturalistischen Sinne), so fand doch seine glaubens- und ahnungsvolle Lehre auch bei denen Anklang, die nach Positiverm Verlangen trugen. Auf dem Grunde dieser, das religiöse Gefühl vor allem berücksichtigenden Philosophie, und im Anschluss an die neuere philosophische Bildung überhaupt [3]), erhob sich sonach eine theologische Schule, die eben so sehr auf kritisch-historischem, als philosophischem, und mehr auf psychologisch-anthropologischem, als auf dem objectiven Wege speculativer Forschung die Extreme zu vermitteln bemüht war. Als Gründer derselben sind, obwohl in verschiedener Weise, *de Wette* [4]) und *Schleiermacher* [5]) zu betrachten, von denen der erstere mehr auf psychologisch-synthetischem Wege die religiös-symbolische Bedeutung der geschichtlich gewordenen Dogmen für das gläubige und ahnende Gemüth nachwies, während der letztere mehr analytisch-dialektisch das Specifisch-Christliche in seiner Eigenthümlichkeit aufzufassen und die kirchlichen Dogmen als den jedesmaligen Ausdruck des Gesammtgefühls aller Gläubigen zu begreifen suchte.

[1]) Geb. 1744, † 1803 als Generalsuperintendent in Weimar: Werke zur Religion und Theologie, Tüb. 1805 ff. XII. Herder hat zwar keine Dogmatik geschrieben, aber durch die ganze Richtung, die er der Theologie (von vielen unverstanden) zu geben suchte, ist er von der höchsten Bedeutung: Briefe über das Studium der Theologie, Brief 29 ff. — Christliche Schriften (vom Erlöser der Menschen; von Gottes Sohn, der Welt Heiland; vom Geist des Christenthums; von Religion, Lehrmeinungen und Gebräuchen). Zusammengestellt findet man Herders dogmatisch-theologische Ansichten in: J. G. v. Herders Dogmatik, aus dessen Schriften dargestellt und mit litterarischen und kritischen Anmerkk. versehen von einem Freunde der Herderschen Gnosis *(Augusti?)*, Jena 1805. 8. Vgl. Herder-Album, Jena 1845. Herders Lebensbild, von seinem Sohne, Erl. 1846. II. (Aphoristischer Charakter der Herderschen Theologie.)

[2]) Geb. 1743, seit 1804 Präsident der Akademie der Wissenschaften zu München, † 1819: Sämmtl. Werke, Lpz. 1812. VI. — Briefwechsel, ebend. 1825—1827. II. — Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung, ebend. 1811. Vgl. *J. Kuhn,* Jacobi u. die Philosophie seiner Zeit, Mainz 1824.

[3]) Schleiermacher gestand, dass er von Jacobi seine Anregung empfangen habe (*Baumg.* I, S. 468); aber auch Schelling hatte auf ihn gewirkt. De Wette schloss sich dagegen an *Fries* an, der im Sinne Jacobi's die Kantische Philosophie vervollkommnete. Wissen, Glauben, Ahnung.

[4]) W. M. Leberecht, geb. 1780, 1810—1819 Prof. in Berlin, seit 1821 Prof. in Basel. Seine Grundansichten finden sich entwickelt in den Erläuterungen zum Lehrbuch der Dogmatik, über Religion u. Theologie, Berlin 1821 — Lehrb. der christl. Dogmatik in ihrer histor. Entwicklung, ebend. 1821. 3. Aufl. 1840. II. — Christl. Sittenlehre, ebend. 1819 —1824. III. 8. Populär: Ueber die Religion, ihr Wesen, ihre Erscheinungsformen und ihren Einfluss auf das Leben (Vorlesungen), Berlin 1827. 8. — Theodor, oder des Zweiflers Weihe, 1821. 1828. II. — *Das Wesen des christl. Glaubens, vom Standpunkte des Glaubens dargestellt, Basel 1846 — Predigten.

[5]) Friedrich, geb. 1768, † 1834 als Prof. in Berlin: Ueber Religion; Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, Berlin 1799. (In dieser ersten Gestalt wenige Beziehung auf das positive Christenthum darbietend, vielmehr den Verdacht des Pantheismus weckend, aber schon jetzt die Religion als Gefühl fassend, im Gegensatz gegen Wissen und Thun.) Die spätern Auflagen (4. 1829) haben durch Anmerkungen die Uebergänge aus den Reden in die christliche Dogmatik angedeutet. — Darstellung des theol. Studiums, Berlin 1811. 1830. — Der christliche Glaube, nach den Grundsätzen der evangel. Kirche im Zusammenhange dargestellt, ebend. 1821. 1830. II. — Predigten. (Sämmtliche Werke, seit 1834 in 3 Abth.) — Vgl. *Braniss,* über Schleiermachers Glaubenslehre, Berlin 1822. *H. Schmid,* über Schleiermachers Glaubenslehre, Lpz. 1835. *K. Rosenkranz,* Kritik der Schleierm. Glaubensl. Königsb. 1836. *Baumg.-Crus.,* Schleiermachers Denkart u. Verdienst, Jena 1834. *Lücke*

(Studien und Krit. 1834. 4). *Strauss,* Schleiermacher und Daub, in den Halle'schen Jahrbüchern 1839, Nr. 20.

§. 282.

Reactionsversuche. Die praktische Frömmigkeit und die neuere theologische Bildung.

Aber auch mit *dieser* nur dem gebildeten Geiste zusagenden Vermittlung war der Menge nicht gedient, und wenn der Gegensatz von Rationalismus und Supranaturalismus erst nur das Ansehen einer Schuldifferenz hatte, so zeigte sich's nur zu bald, dass der den kirchlichen Interessen auf längere Zeit entfremdete Sinn des Volkes nun wieder, durch die Zeichen der Zeit belehrt, nach einer kräftigen Speise verlange. An der Stelle eines schüchternen und selbst von rationalistischen Elementen nicht unberührten Supranaturalismus der Schule liess sich nun wieder der Glaube der Väter in strengern Formen und im Gegensatze gegen die neuere Bildung vernehmen. *Claus Harms* forderte bei dem Wiedergedächtniss der Reformation den alten lutherischen Glauben in Thesen zurück, indem er bewies, dass es mit der Vernunftreligion nichts sei [1]. *Sartorius* wies auf die Verwandtschaft des *Rationalismus* mit dem Romanismus [2]. An leidenschaftlicher Aufregung und an Verdächtigung von beiden Seiten fehlte es nicht [3], und nur das überwiegend praktische Interesse, das sich in Verbreitung der Bibel und des Christenthums und in Gründung frommer Anstalten bethätigte [4], liess über die vielfachen Störungen hinwegsehen, welche diese Parteikämpfe herbeiführten. Mit dem praktischen Interesse hielt aber auch das wissenschaftliche Schritt, und erfreulich ist es, zu sehen, wie bei allem Kampfe der Parteien die edlere Wissenschaft sich über demselben erhielt. Exegese und Kirchengeschichte erkannten immer mehr ihre Aufgabe,

nach der einen Seite sich frei zu halten von dogmatischen Vorurtheilen, nach der andern aber in das Wesen der Dinge tiefer einzudringen und an die Stelle todter Schematismen lebendige Gestalten zu setzen [5]). Auch die aus Indifferentismus lange vernachlässigten Unterscheidungslehren der Kirchen fanden in der Symbolik ihre rein wissenschaftliche Erörterung [6]). Die Sittenlehre ward in nähere Verbindung mit der Glaubenslehre gebracht [7]), das Ganze der theologischen Wissenschaften nach neuen Gesichtspunkten betrachtet [8]), und auch die praktische Theologie einer totalen Umgestaltung entgegengeführt [9]).

[1]) *Claus Harms,* in Kiel (geb. 1778, vgl. über ihn *Rheinw.* Rep. XXX, S. 54): Das sind die 95 Theses oder Streitsätze Dr. Luthers, zum besondern Abdruck besorgt, und mit andern 95 Sätzen vermehrt, Kiel 1817. Ueber den Thesenstreit vgl. evang. KZ. 1829. Nr. 45—48. 58—60. 80 ff. 88 ff. (Schriften von *Ammon* und *Schleiermacher.*) «Dass es mit der Vernunftreligion nichts ist.» Lpz. 1819. Wogegen *Krug:* «Dass es mit der Vernunftreligion doch etwas ist.»

[2]) E. W. Ch., geb. 1797, Prof. in Dorpat: Die Religion ausserhalb der Grenzen der blossen Vernunft, nach den Grundsätzen des wahren Protestantismus gegen die eines falschen Rationalismus, Marb. 1822. Vgl. auch *Heinr. Steffens,* von der falschen Theologie und dem wahren Glauben, eine Stimme aus der Gemeinde, Breslau 1823.

[3]) Die Rationalisten beschuldigten die Supranaturalisten (Pietisten, Mystiker) antiprotestantischer Tendenzen, die Supranaturalisten verlangten von jenen, dass sie aus der Kirche schieden, oder forderten auch wohl zu ihrer Vertreibung auf. — Lpz. Disputation 1827. — *Hengstenbergs* evang. KZ. — Halle'sche Denunciationen und weitere Geschichten, bei *Hase* KG. §. 466.

[4]) Bibel- und Missionsanstalten, von England aus auf den Continent verpflanzt: Basel 1816; Berlin 1823. Die beredtesten Apologeten! — Die blosse Negation baut und schafft nichts, kritisirt nur.

[5]) Wenn die Exegese sich bald nach *Ernesti* wieder aufs Neue (oft willkürlich genug) in den Dienst der theol. Richtungen begeben hatte, *(Storr* und *Paulus)*, so sicherte *Winer* abermals der grammatisch-historischen Interpretation ihre Rechte, während *Lücke* (mit seinem Joh.) einer dynamisch eindringenden Auslegungsweise Bahn machte, und wenn früher die Kirchengeschichte als Geschichte der menschlichen Thorheiten war betrachtet worden, so ward sie von *Gieseler* in würdiger Unbefangenheit behandelt, und *Neander* wies an ihr den Entwicklungsgang des göttlichen Reiches nach. Merkwürdig ist auch der mit der neuen historischen Richtung erwachte Sinn für Monographien.

Dies alles wirkte auf eine energischere Behandlung der Dogmen zurück, und half die Gespenster nach beiden Seiten hin verscheuchen.

[6]) *Marheineke* und *Winer*, s. Bd. I, S. 27.

[7]) In seiner kritischen Uebersicht der Ausbildung der theologischen Sittenlehre seit Calixt (theol. Zeitschr. Berlin 1819, S. 247 ff.) hatte *de Wette* auf manche Gebrechen aufmerksam gemacht. — In Verbindung mit der Dogmatik behandelten die Sittenlehre, jedoch von verschiedenen Standpunkten aus: *C. J. Nitzsch*, System der christlichen Lehre, Bonn, 1829. 1831. und *J. T. Beck*, die christliche Lehrwissenschaft nach den biblischen Urkunden, Stuttg. 1840. I. 1. 1841. I. 2.

[8]) Seit *Schleiermacher* erhielt die theologische Encyklopädie eine wissenschaftliche Gestalt, was auch auf die Dogmatik zurückwirkte.

[9]) So haben auch wieder *Schleiermacher* und nächst ihm *Nitzsch*, *Marheineke* u. a. die praktische Theologie zur Wissenschaft erhoben. Das praktisch-dogmatische Interesse musste dadurch unstreitig gewinnen.

§. 283.

Die Hegel'sche Philosophie und die Junghegelianer.

J. H. Fichte, über Gegensatz, Wendepunkt und Ziel heut. Philosophie, Heidelberg 1832. *Leo*, die Hegelingen, Halle 1838. *Zellers* theol. Jahrbb. (seit 1842).

Aber auch die Philosophie blieb nicht stehen. Die erst mehr der Naturseite zugekehrte, mit überwiegender Phantasie behandelte Schelling'sche Lehre wurde durch *Hegels* [1]) methodisch-dialektische Behandlung noch bestimmter auf das historisch-ethische Gebiet verpflanzt und dadurch auch zur deutsch-protestantischen Theologie in ein engeres Verhältniss gesetzt. Dem Begriffe wurde auch auf dem religiösen Gebiete die Alleinherrschaft eingeräumt, Gefühl und Vorstellung als niedere Formen zurückgewiesen. Darin der Hauptgegensatz zur Schleiermacher'schen Schule. Während zu des Stifters Lebzeiten vorerst nur zwei Theologen, *Daub* [2]) und *Marheineke* [3]), sich entschieden dieser Lehre zugewandt hatten, tauchte nach des Meisters Tode eine bedeutende Schülerzahl aus dem jüngern Geschlechte der Theologen auf, die indessen in Beziehung auf die wichtigsten Lebensfragen der Kirche bald in zwei Fractionen sich theilten, wovon die eine (die rechte) [4]) eine supranatu-

ralistische oder doch theistisch-conservative, die andere (linke)[5]) eine (so viel bisher zu ersehen ist) kritisch-destructive Tendenz an den Tag legt. Ausserdem sind von Andern, mit Berücksichtigung der neuesten Vorgänge, andere und selbstständige Wege eingeschlagen worden, sowohl auf rein-philosophischem[6]), als theologischem Gebiete[7]). So weit indessen noch immer die Richtungen aus einander gehen, deren nähere Bezeichnung und Würdigung der Dogmatik (in Verbindung mit der Religionsphilosophie) zu überlassen ist, so ist doch den meisten neuern Darstellungen des christlichen Glaubens das gemeinsam, dass sie über den frühern Gegensatz von Rationalismus und Supranaturalismus bereits hinaussehend, auf die tiefern Anforderungen des forschenden Geistes und gläubigen Gemüthes, wie auf den gegebenen Inhalt der Kirchenlehre sinnig eingehen und weder mit blossen Machtsprüchen fremder Autorität, noch mit oberflächlicher Halbheit des eigenen Urtheils sich zufrieden stellen. Und eben darin liegt die Bürgschaft für den weitern Erfolg dieser Bestrebungen.

[1]) Geb. 1770, seit 1818 Professor der Philosophie zu Berlin, † 1831: Sämmtliche Werke, seit 1832. — Phänomenologie des Geistes, Bamb. 1807 — Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften, Heidelb. 1817. 3. Ausg. 1831 — Vorlesungen über die Philosophie der Religion, herausgegeben von *Marheineke,* Berlin 1832. II. — Merkwürdige Vorrede zu *Hinrichs* Religionsphilosophie, 1822 (in Beziehung auf das religiöse Gefühl). — Neueste Streitigkeiten: *H. Leo*, die Hegelingen, Halle, 1838. 1839. *Kahnis,* Ruge und Hegel, Quedl. 1838. *Rheinwald,* Repertorium, XXXI, S. 28 ff.

[2]) K., geb. 1765, † 1836 als Professor und Kirchenrath in Heidelberg. Daub hatte die ganze philosophische Entwicklung von Kant bis Hegel in sich selbst durchgemacht. Werke, herausg. von *Marheineke* und *Dittenberger,* Berl. seit 1838 — Theologumena s. doctrinæ de relig. christ. ex natura Dei perspecta repetendæ capita potiora, Heidelb. 1806 — Einleitung in das Studium der Dogmatik, aus dem Standpunkte der Religion (ebend. 1810) — Judas Ischariot, oder das Böse im Verhältnisse zum Guten betrachtet, 2 Hefte in 3 Abth. (ebend. 1816 — 1819) — Die dogmatische Theologie jetziger Zeit, oder die Selbstsucht in der Wissenschaft des Glaubens (ebend. 1833) — System der christlichen Dog-

matik (erster Thl.), herausg. von *Marheineke* und *Dittenberger*, Berlin, 1841. — Vgl. *(Strauss)* Daub und Schleiermacher, in den Charakteristiken und Kritiken, Lpz. 1839. *Rosenkranz*, Erinnerungen an K. Daub, Berlin, 1837. *Strauss* (s. oben §. 281, Note 5). Unter den Schülern Daubs (theilweise Schleiermachers) hat eine neue Bahn in der theol. Wissenschaft gebrochen Dr. *Richard Rothe* in seiner theol. Ethik, Wittenberg 1845. II.

[3]) Phil., geb. 1780, Professor der Theol. in Berlin: Grundlinien der christlichen Dogmatik als Wissenschaft, Berlin, 1819. 1827.

[4]) *Gabler, Göschel, Rosenkranz, Vatke* (?).

[5]) *D. F. Strauss*, die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft dargestellt, Stuttg. 1840. 1841. II. — Vgl. *K. Ph. Fischer*, die speculative Dogmatik von *Strauss*, erster Band, geprüft, Tüb. 1841.

[6]) Aus der Kant-Fichte'schen Periode: *Reinhold, Herbart, Fries, Krug, Bouterweck* u. a. Aus der neuern Zeit: *G. Ritter, J. H. Fichte, C. H. Weisse, K. Ph. Fischer* u. a.

[7]) So haben sich im Wesentlichen, jedoch mit grösserer Hinneigung zur kirchlichen Orthodoxie, an die Schleiermacher'sche Schule angeschlossen: *Nitzsch* (vgl. §. 282, Note 7) und *A. D. Ch. Twesten*, Vorlesungen über die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche, Hamb. 1826. 3. Aufl. 1834. II.; während *K. Hase* sowohl dem kritischen, als dem speculativen Elemente einen grössern Einfluss auf Beurtheilung der kirchlichen Dogmen gestattet hat, s. dessen: Lehrbuch der evangelischen Dogmatik, Stuttg. 1826. 2. umgearb. Aufl. Lpz. 1838 — Gnosis, oder evangelische Glaubenslehre für die Gebildeten in der Gemeinde, Lpz. 1827. II. —

Die vermittelnde Richtung hatte ihr hauptsächliches Organ erst in der von *Schleiermacher, de Wette* und *Lücke* herausgegebenen theologischen Zeitschrift, Berlin 1819—1822, und dann in den von *Ullmann* und *Umbreit* herausgegebenen Studien und Kritiken (seit 1828). — Seither mehrere andere.

§. 284.

Neueste rationalistische Reaction.

Nachdem die destructive Tendenz bis zur gänzlichen Auflösung des religiösen Selbstbewusstseins in Selbsttäuschung fortgeschritten war [1]), trat der modern-vulgäre Rationalismus mit der Forderung auf, die den Bedürfnissen der Zeit entsprechende, aller Dogmen möglichst entledigte Volksreligion zu werden, wie er bisher die Religion eines grossen Theiles der Gebildeten gewesen war. Dahin zielte der in Köthen gegründete Verein

der „protestantischen Freunde" (Lichtfreunde)[2], der in verschiedenen Gegenden, besonders des nördlichen Deutschlands, Anhänger fand und in mehrere Zweigvereine und freie Gemeinden sich spaltete[3]), für die Entwicklung der Dogmengeschichte aber von keiner andern, als negativen Bedeutung sein kann.

[1]) *Ludw. Feuerbach*, das Wesen des Christenthums, Lpz. 1841. («Beförderung der pneumatischen Wasserheilkunde!»)

[2]) *Uhlich* und *Wislicenus*. — Versammlung in Köthen 29. Mai 1844. — Ob Schrift? ob Geist? Lpz. 1845. — Die 13 Artikel. — *Uhlichs* Reformationsthesen. S. *Niedner*, KG. S. 890 ff., wo auch die Litteratur.

[3]) Vereine in Breslau und Königsberg. *Rupp* — seit seinem Austritt aus der Staatskirche Prediger der freien evangel. Gemeinde in Königsberg. S. *Niedner* a. a. O.

§. 285.

Die protestantische Kirche und Kirchenlehre ausserhalb Deutschland.

Alles Bisherige (§. 279—284) gilt jedoch fast ausschliesslich vom protestantischen Deutschland und theilweise von Dänemark und der deutsch-reformirten Schweiz[1]). Die meisten der übrigen protestantischen Länder nahmen entweder von diesem Principienkampfe keine Notiz oder beurtheilten ihn schief und ungerecht[2]). In Schweden erhielt sich im Ganzen die lutherische Orthodoxie[3]). In den Niederlanden kämpfte mehr eine gemässigte (arminianische) Gesinnung gegen die starre Dordrechter Orthodoxie[4]); in England fanden hier und da partielle Abweichungen von den 39 Artikeln statt[5]), oder es machte der Sectengeist in neuen Formen sich geltend[6]). Die auf der Schule zu Oxford gepflegte Theologie des *Puseyismus* lenkte, wie im Cultus, so auch im Dogma zum Katholicismus zurück, der indessen als der ächt kirchliche vom römischen sich unterscheiden sollte[7]). — Ein grossartiger Versuch, der kirchlichen und dogmatischen Zerrissenheit aufzuhelfen, ist die in

London (1846) aufgerichtete evangelische Allianz, mit deren starren Artikeln aber die deutsche Wissenschaft sich kaum befreunden wird [8]). In Frankreich blieb (mit Ausnahme des deutschen Strassburg) [9]) die Theologie der Protestanten hinter der deutschen Bildung grossentheils zurück, und erst von den Laien aus wurde der Sinn für tieferes Forschen auf religiösem Gebiete geweckt [10]). Auch die Bewegungen in der Genfer und der Waadtländer Kirche lassen sich weder nach Inhalt noch Form zusammenstellen mit dem Gegensatze des deutschen Rationalismus und Supranaturalismus [11]); doch fangen überhaupt die Schranken, welche die auswärtigen Kirchen von der deutschen Bildung abschlossen, immer mehr zu sinken an, und begieriger wird vernommen, was aus dem Mutterlande der Reformation herübertönt.

[1]) In Dänemark ward der Streit zwischen Rationalismus und Supranaturalismus geführt durch *Clausen* und *Grundtvig* (s. ev. KZ. 1827 u. folgg. Studien u. Krit. 1834. Hft. 4. *Hase*, KG. §. 466.). Von den deutsch-reformirten Kirchen der Schweiz hat im vorigen Jahrh. die Zürchersche am meisten dem Einfluss der damaligen neuern deutschen Theologie sich hingegeben. (*Hess* und *Lavater*, obwohl in verschiedener Weise, waren Vertreter des Supranaturalismus — *Häfeli, Stolz, Schulthess* des Rationalismus.) Ebenso hat in diesem Jahrhundert die Schleiermacher'sche Theologie daselbst ihre Vertreter an *L. Usteri* (Verfasser des paul. Lehrbegriffs) *) und *A. Schweizer*. — Schaffhausen hatte an *Georg Müller* († 1819: vom Glauben der Christen, Winterthur 1815. II.) einen im Sinne Herders, jedoch mit überwiegender orthodoxer Tendenz, wirkenden Theologen. — In Bern erhielt sich noch lange die Orthodoxie im Bunde mit der aristokratischen Verfassung. — Basel hat den Rationalismus in seinen ersten Anfängen mit *Wettstein* vertrieben (1730) und seither nicht in sich aufkommen lassen. Lange Zeit galt es (mit Uebertreibung) als der Sitz des Pietismus. — Durch die Erneuerung und Stiftung der schweiz. Hochschulen (Basel 1817—1835, Zürich 1833, Bern 1834) und die Berufung deutscher Lehrer (*de Wette's* nach Basel 1821) wurde die schweizerische Theologie mit der deutschen Wissenschaft in eine engere und bleibende Verbindung gebracht.

---

*) In der letzten Auflage neigte sich der Verfasser zu *Hegel* und *Rosenkranz* hinüber.

[2]) *J. H. Rose,* der Zustand der protestantischen Religion in Deutschland, 4 Reden an der Univ. Cambridge, 1825; a. d. Engl. Lpz. 1826.

[3]) S. *Guericke*, KG. II. S. 1084. 1087.

[4]) Ueber das Neueste: die Unruhen in der niederländisch-reformirten Kirche während der Jahre 1833—1839, von *X.*, herausg. von *Gieseler*, Hamb. 1840. — Unter den holl. Theologen haben *Heringa, Clarisse, Royaards* u. a. den Entwicklungsgang der deutschen Theologie verfolgt.

[5]) So fand zu Anfang der Periode der Arianismus *Sam. Clarke's* († 1729) noch einige Anhänger. *Howe* wurde des Tritheismus beschuldigt. — Unter den englisch-amerikanischen Theologen zeichnet sich aus *Edwards.* Hauptwerke: über die Freiheit des Willens und die Erbsünde.

[6]) Das Auftauchen neuer Secten sowohl hier als in Nordamerika, ist für die Dogmengeschichte, als solche, gleichgültig. — Am meisten Aufsehen hat *Irving* erregt, der auch auf dem Continent Anhänger gefunden (1792—1834), s. *Hohl*, Bruchstücke aus dem Leben und den Schriften *Ed. Irvings*, St. Gallen 1839.

[7]) Seit etwa 1820 zeigten sich die ersten Spuren der Richtung. Seit 1832 British Magazine und 1833 Tracts for the times, mit steigender katholisirender Richtung bis 1841. Hauptvertreter: Dr. *Pusey* zu Oxford (geb. 1800), *T. Kebble, J. H. Newman*, welcher letztere förmlich zur röm.-kath. Kirche übertrat. Vgl. *Weawer*, der Puseyismus in seinen Lehren und Tendenzen; a. d. Engl. von *Amthor*, Lpz. 1844. *Fock* in den Schwegler'schen Jahrbb. der Gegenwart, Aug. 1844. Repertorium von *Bruns* und *Häfner* (Mai und Juli 1846). Allg. Berliner KZ. 1846. Nr. 12. 32. (*Niedner*, KG. S. 867.) Allg. Augsb. Zeit. 1847, Nr. 46 Beilage.

[8]) Vgl. d. evangel. Bund, von *K. Mann* und *Theod. Plitt.* Basel und Frankfurt 1847.

[9]) *Blessig, Hafner, Emmerich, Bruch, Kienlen.*

[10]) *Benj. Constant, Cousin, Guizot.* Als Theologen: *Vincent* zu Nismes (méditations et discours, 1830 ff.), *Vinet* († 1847). Zeitschriften: Ami de la religion; Semeur u. s. w. Vgl. *H. Reuchlin*, das Christenthum in Frankreich, Hamb. 1837.

[11]) Der formelle Offenbarungsstreit kam hier gar nicht zur Sprache. Auch die Gegner der sogenannten Momiers *(Chénevière* u. a.) nehmen insofern den supranaturalistischen Standpunkt ein, als sie von dem Dogma der Schriftinspiration und der Integrität des Kanons ausgehen, freilich dann (in socinianischer Weise) *ihre* Dogmen in der Schrift finden. Schon dass hier der Arianismus (!) noch sich aufthun konnte, deutet auf die Verschiedenheit des französischen und deutschen Rationalismus. Vgl. die Schriften von *Chénevière, Bost, Mallan.* — Histoire véritable des Momiers, Par. 1824. Basel 1825. Dazu: *de Wette,* einige Bemerkungen über die kirchlichen Bewegungen in Genf.

§. 286.

Der Confessionsunterschied.

Es gehört zum Charakteristischen der Theologie des 18. Jahrhunderts, dass der Confessionsunterschied, der in der vorigen Periode mit aller Schroffheit sich geltend machte, nun gegen die neuen und frischen Gegensätze zurücktrat. Daran hatte nicht blos der rationalistische Indifferentismus, sondern eben so sehr die auf das Eine Nothwendige gerichtete praktische Frömmigkeit des Pietismus und verwandter Richtungen Antheil [1]). Ob nun auch gleich die Vereinigung des Katholicismus mit dem Protestantismus im Bereiche frommer, aber unausführbarer Wünsche blieb [2]), so wurde dagegen die Union von Lutheranern und Reformirten in mehrern Ländern Deutschlands factisch durchgeführt [3]). Aber eben diese Union rief auch zugleich den Gegensatz wieder hervor, der nicht nur zu wissenschaftlichen Erörterungen [4]), sondern auch zu kirchlichen Unruhen und Absonderungen hinführte [5]). Und so fanden denn nicht nur der strenge biblische Supranaturalismus, sondern auch das alte Lutherthum [6]) sowohl, als der strenge Calvinismus [7]) des 16. und 17. Jahrhunderts ihre standhaften Vertheidiger wieder im neunzehnten.

[1]) Vgl. oben *Urlsperger* (§. 277, Note 6); *Zinzend.* (§. 278).

[2]) Ob *Lavater* und *Sailer* dahin gearbeitet? — Zusammenhang der Romantik mit der katholisirenden Richtung innerhalb der protestantischen Kirche. — Uebertritte und Proselytenmacherei. Vgl. die Kirchengeschichte.

[3]) 1817—1830: Preussen, Nassau, Baden, Churhessen, Hessen-Darmstadt, Würtemberg. Vgl. die Kirchengeschichte.

[4]) Unter den Dogmatikern war es *Augusti*, der lange vor der Union wieder auf die wissenschaftliche Nothwendigkeit hinwies, das System der lutherischen Kirche, das schon Lessing für mehr «als ein Flickwerk von Stümpern und Halbphilosophen» gehalten, den Studirenden wieder zur genauern Kenntniss zu bringen: System der christlichen Dogmatik nach dem Lehrbegriff der lutherischen Kirche im Grundrisse dargestellt, Lpz. 1809. Auch die Bemühungen um Symbolik (vgl. §. 282)

zielten dahin ab. — Ueber die speciellen Erörterungen, Abendmahl und Prädestination betreffend, s. die spec. DG.

[5]) *Steffens,* wie ich wieder ein Lutheraner wurde und was mir das Lutherthum ist, Breslau 1831. *Scheibel,* Geschichte der luther. Gemeinde in Breslau, Nürnb. 1832. u. m. a. Ueber die daraus erfolgenden Unruhen, Suspensionen, Auswanderungen u. s. w. s. die Kirchengesch. *H. Olshausen,* was ist von den neuesten kirchlichen Ereignissen in Schlesien zu halten? Lpz. 1835. Vgl. *Niedner,* KG. S. 888 ff.

[6]) *Rudelbach* und *Guericke,* Zeitschrift für die gesammte *lutherische* Theologie und Kirche, seit 1840. *Rudelbach,* Reformation, Lutherthum und Union. Lpz. 1839.

[7]) Dieser trat zum Theil bei den sogenannten Momiers in der Genfer Kirche (vgl. 285, Note 9), in den Niederlanden, in der Elberfelder Diöcese in seiner Stärke heraus; doch kann man nicht sagen, dass dem Altlutherthum ein förmliches Altcalvinthum entsprochen hätte. *Niedner,* S. 884.

§. 287.

Die katholische Kirche.

Verschieden war der Entwicklungsgang dieser Kirche in *Deutschland* und in *Frankreich,* welche beiden Länder hier allein in Betracht kommen können [1]). Auch der deutsche Katholicismus blieb nicht unberührt von dem Einfluss der philosophischen Systeme und der herrschenden Denkweise des Jahrhunderts; und wenn nun auch, besonders durch die Regierung Josephs II. begünstigt, die reformatorischen Tendenzen sich mehr der Verfassung zuwendeten [2]), so fehlte es doch nicht an solchen, welche theils *auf*klärend [3]), theils *ver*klärend (idealisirend) [4]) auf die Lehre zu wirken trachteten. Auch hier führte aber die neuere Speculation aus dem unbestimmtern Aufklärungsstreben hinaus zu tieferer philosophischer Begründung des Dogma's in seinem bewussten Unterschiede vom protestantischen, wie sich dies (freilich mit verschiedenem Erfolge) bei *Hermes* [5]) und *Möhler* [6]) gezeigt hat. In Frankreich setzte sich zu Anfang der Periode der jansenistische Streit fort in der Constitutionsstreitigkeit [7]); seit der Revolution aber er-

scheint der theologische Kampf so sehr in den politischen verflochten, dass auch von den grossen Talenten, die in diesem Kampfe sich hervorthaten [8]), wenig für eine ruhige wissenschaftliche Entwicklung des Dogma's erwartet werden konnte. Am meisten wissenschaftliches Interesse gewährt, dem deutschen Hermesianismus gegenüber, die Theologie von *Bautain*, welche auf speculativem Wege die Unzulässlichkeit der Speculation in dogmatischen Dingen nachwies und auf den Glauben sich zurückzog [9]), während Hermes eben den Glauben *durch* Philosophie zu begründen suchte. Der päpstliche Stuhl hat beider Lehren, als auf extremen Ansichten beruhend, verdammt.

[1]) Unter den Leistungen italienischer Theologen zeichnet sich indessen aus das dogmatische Werk des Jesuiten *Perrone* (Prof. am Colleg. rom. in Rom): prælectiones theologicæ, Romæ 1835.

[2]) Joseph II. (seit 1780) war für die katholische Kirche, was Friedrich II. für die protestantische, nur mit dem Unterschiede, dass Joseph mehr religiöses Interesse an den Tag legte, dabei aber auch mehr positiv dictatorisch verfuhr. Ueber *Justinus Febronius* (Nic. von Hontheim) und die Emser Punctation (1786), über *Scipio Ricci* (Bisch. v. Pistoja und Prato) unter Leopold von Toskana, s. die Kircheng. — Dahin (nicht in die Dogmengesch.) gehört auch der weitere Kampf über Hierarchie, Cölibat, Klosterwesen u. s. w.

[3]) *Isenbiehl* (1774) erregte durch seine Erklärung der messianischen Weissagungen grossen Widerwillen gegen sich. — Später hat die freiere wissenschaftliche Forschung auf dem kritisch-exegetischen Gebiete an *Jahn, Hug* und *Scholz* würdige Vertreter erhalten. *Dereser* und die Gebr. *van Ess* übersetzten die heil. Schriften ins Deutsche. *Blau* († 1798) untergrub die Lehre von der kirchlichen Unfehlbarkeit (Frankf. 1791). — *Jos. Muth* untersuchte das Verhältniss des Christenthums zur Vernunftreligion (Hadamar 1818). *Anton Michl* behandelte die Kirchengesch. im Geiste der Aufklärung (1807. 1812).

[4]) Aesthetisch idealisirend nach innen, und tolerant nach aussen, stellte sich die *Wessenbergische* Schule dar. — [*Keller*] Katholikon, für Alle unter jeder Form das Eine, Aarau 1827. Stunden der Andacht (?). — Von dieser (dem Rationalismus verwandten) Richtung verschieden ist die mehr mystische Verklärung des Katholicismus, wie *Sailer* sie versuchte (1751—1832); und davon wieder merklich verschieden das Bestreben, den strengern Evangelismus (und Pietismus) auch dem Dogma nach in die katholische Kirche hinein zu verpflanzen, wie dies *Martin Boos, Al. Henhöfer, Joh. Gossner* versuchten, wovon zwar die letztern

zur protestantischen Kirche übergetreten, der erstere aber im Verbande mit der Mutterkirche geblieben ist, s. *Gossner*, Selbstbiographie, Lpz. 1826. — Allen diesen in verschiedener Weise reformirenden Richtungen gegenüber hat *Görres* (geb. 1776), nicht ohne Aufwand von Geist und Kraft, den mittelalterlichen Katholicismus aufrecht zu halten gesucht, dem in der Münchner Schule neue Stützen erwuchsen.

[5]) Georg, geb. 1775, † 1831, Prof. in Münster und Bonn. Durch die Behauptung, dass sich das katholische Dogma auf dem Wege philosophischer Demonstration erweisen lasse, brachte er den Autoritätsglauben in Gefahr, gegen welche er in seiner Philosophie keine hinreichenden Garantien darbot. Schriften: Einleitung in die christ-kathol. Theol. Münster 1819. 1831. Bd. II. 1829. Christ-katholische Dogmatik, herausgeg. von *Achterfeldt*, Münster 1834. III. — Seine Lehre ward von Gregor XVI. (1835) verdammt; vgl. *P. J. Elvenich*, Acta Hermesiana, Götting. 1836. *Zell*, Acta antihermesiana, Sittard, 1836. *Braun* et *Elvenich*, Meletemata theol. Lips. 1838. Acta Romana, Han. 1838. *Rheinwald*, Repertor. XXXII —XXXIV. Eine neue Verdammung der Hermesianischen Lehre erfolgte 1847 durch Papst Pius IX.

[6]) Geb. 1796, † 1838. Vom Protestantismus *(Schleiermacher)* aus angeregt, wandte er die an ihm geschärften Waffen gegen denselben. Durch seine Symbolik (Mainz 1832) ward die Polemik zwischen beiden Kirchen wieder (in der Form wissenschaftlicher Erörterung) erweckt und der Protestantismus zu neuer Prüfung seiner Sätze veranlasst. — Vorzügliche Theologen und Religionsphilosophen der katholischen Kirche: *Franz Baader* († 1841); *F. A. Staudenmaier* (Encyklopädie, 1834; Philosophie des Christenthums, 1839; Metaphysik der heiligen Schrift, 1840); *J. B. Hirscher* (über das Verhältniss des Evangeliums zu der theologischen Scholastik der neuesten Zeit im katholischen Deutschland, Tüb. 1823; die kath. Lehre vom Ablasse, ebend. 1829); u. a.

[7]) *Zinzendorfs* Verhältniss zum damaligen Jansenismus. «*Der Jansenismus war das Salz, ohne welches schon damals* [zu Anfang des 18. Jahrhunderts] *die katholische Kirche jener Zeit sich in Verwesung aufgelöst hätte.*» *Tholuck,* Schriften II, S. 33. — Ueber die verschiedenen Gestaltungen desselben vgl. *Hase*, Kirchengesch. §. 437.

[8]) Vorübergehende anti-kirchliche Erscheinungen des Theophilanthropismus (1796—1802), und später des St. Simonismus. — Verschiedene Anwendung des Katholicismus aufs Politische bei *Chateaubriand* (geb. 1769) und *Lamennais.* — Die (rationalistische) Kirche des *Abbé Chatel* (Aug. 1830).

[9]) Philosophie du christianisme, Strasb. 1835. *Rheinwald*, Acta histor. eccles. 1835 p. 305 sqq. 1837 p. 68 sqq. *F. Jünge,* in Illgens Zeitschrift für historische Theologie, 1837. VII. Hft. 2. — Päpstl. Verurtheilung 20. Dec. 1834. Vgl. † *Kuhn,* über Glauben und Wissen, in der theolog. Quartalschrift, 1839. 3.

§. 288.

Der Deutschkatholicismus und Pius IX.

Weniger bemühte sich um die dogmatischen Principien der sogenannte *Deutschkatholicismus,* der, hervorgerufen durch das Extrem römisch-katholischer Superstition [1]), sich auf einen rationalistischen Eklekticismus zurückzog [2]), während eine Fraction desselben positivere Elemente zu retten suchte, jedoch ohne tiefere wissenschaftlich-theologische Begründung [3]). Durch den «Papst der Zukunft», Pius IX., erhielt wohl die römische Staatsverwaltung eine Reform; aber das römische Dogmensystem blieb, wie sich erwarten liess, davon unberührt [4]).

[1]) Geschichte des Trierer Rocks. S. KG. und die Litt. bei *Niedner* S. 926.

[2]) *Joh. Ronge* in Laurahütte in Schlesien. Sein Brief an den Trierer Bischof Arnoldi, Oct. 1844. — Leipziger Concil 23—26. März 1845. Glaubenslehre b. *Niedner*, S. 927 Anm.

[3]) *Joh. Czerski* in Schneidemühl (preuss. Prov. Posen). Offenes Glaubensbekenntniss der christl.-apostolisch-kathol. Gemeinde zu Schneidemühl, in ihren Unterscheidungslehren von d. röm.-kath. Kirche, Stuttg. 1844. *Czerski*, Sendschreiben an alle christl.-apostol.-kathol. Gemeinden vom Juni 1845. — Berliner Protest-Gemeinde, Mai bis August 1845. — Zusammenkunft Ronge's, Theiners und Czerski's in Rawicz, Febr. 1846. — Synode in Schneidemühl, Juli 1846, und schliessl. Glaubensbekenntniss daselbst. — Das Weitere (auch die Litt.) bei *Niedner* S. 926 ff.

[4]) Pius IX. und seine Reformen im Kirchenstaate, Lpz. 1847.

§. 289.

Die (russisch-) griechische Kirche.

In der russisch-griechischen Kirche endlich haben *Theophanes Procopowicz* [1]) und *Platon* [2]) den orthodoxen Lehrbegriff dargestellt, welchen später auch der kaiserlich russische Etatsrath *Alexander von Stourdza* gegen die Angriffe der Jesuiten vertheidigte [3]), ohne dass dies

auf den Entwicklungsgang des christlichen Dogma's im Grossen von einigem Einfluss gewesen wäre.

[1]) Geb. 1681 zu Kiew, † 1736 als Erzbischof von Nowgorod. Nach seinem Tode: Christiana orth. Theol. T. I—VII. 1773—1776 ff. S. *Schröckh*, KG. (Forts. von *Tzschirner*) IX, S. 207 ff.

[2]) Geb. 1737, ward Erzbischof von Moskau, † 1812: Rechtgläubige Lehre, oder kurzer Auszug der christlichen Theologie, zum Gebrauch Sr. Kön. Hoh. des Grossfürsten Paul Petrowitsch, Riga 1770 (deutsch übersetzt). Vgl. *Schröckh* a. a. O. S. 212 ff. *Schlegel*, Kirchengesch. des 18. Jahrhunderts, Bd. II, S. 59 ff.

[3]) Considérations sur la doctrine de l'esprit de l'église orthodoxe, Stuttg. 1816; deutsch 1817 (von *Kotzebue*).

Ueber das Sectenwesen der griech. Kirche: Nestorianer, Monophysiten, Monotheleten (Maroniten), sowie über die aus der russischen Kirche (seit 1666) hervorgegangenen Staroverzi (Raskolniken) und die spätern Duchoborzen (russische Quäker) vgl. die Kirchengeschichte.

B. Specielle Dogmengeschichte der fünften Periode.

ERSTER ABSCHNITT.

Die Prolegomenen. Religion. Offenbarung. Bibel und Tradition.

(Wunder und Weissagungen.)

§. 290.

Religion.

Nachdem man zu Wolfs Zeiten aufgehört, das Christenthum als die Religion schlechthin zu betrachten, und dagegen angefangen hatte, die natürliche Religion von der geoffenbarten zu trennen, war es um so nöthiger,

Definitionen von ihr aufzustellen. Lange Zeit galt die geläufige Definition eines *modus Deum cognoscendi et colendi* [1]) bei den Rationalisten sowohl als bei den Supranaturalisten, nur dass erstere vorwiegend die Religion in die Moral setzten [2]). *Semler* trennte zwischen Religion und Theologie [3]), und auch *Herder* unterschied die erstere von Lehrmeinungen und Gebräuchen [4]). Nach *Schleiermacher* ist die Religion weder ein Wissen noch ein Thun, sondern eine Neigung und Bestimmtheit des Gefühls, das sich als schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl von Gott kundgiebt [5]): und von dieser Ansicht gehen auch die meisten vermittelnden Systeme aus [6]), während die speculative Schule auf die Erkenntniss und das Wissen abstellt [7]).

[1]) Vgl. darüber *Twesten* I, S. 2, und *Nitzsch* §. 6. Die Formel ist etwas erweitert durch *Ammon*, Summ. theol. chr. §. 1: Conscientiæ vinculum, quo cogitando, volendo et agendo numini nos obstrictos sentimus.

[2]) Nach *Kant* besteht alle Religion darin, dass wir Gott für alle unsere Pflichten als den allgemein zu verehrenden Gesetzgeber ansehen. Rel. innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, S. 139.

[3]) Doch so, dass auch *ihm* bereits schon Religion mit der Moral (Ausbesserung des Lebens) zusammenfällt. Siehe *Tholuck* II, S. 111.

[4]) In der unter diesem Titel verfassten Schrift.

[5]) Christliche Glaubenslehre §. 3 ff.; vgl. Reden über die Religion S. 56—77.

[6]) So *Twesten* und *Nitzsch* a. a. O., und mit einigen Modificationen *Hase* §. 2—6; *de Wette*, Vorl. über die Rel., Vorl. 4. Auch *Wegscheider* (instit. §. 2) definirt sie als æquabilis et constans *animi affectio* u. s. w. — Dass diese Theorie die Erkenntniss darum nicht ausschliesst, geht aus jenen Stellen selbst hervor. Vgl. *Elwert*, über das Wesen der Religion, Tüb. Zeitschr. 1835, 3.

[7]) Hegels Vorr. zu *Hinrichs* Rel.-Phil. Nach *Hegel* und *Vatke* ist die Rel. der Process des Geistes (*Nitzsch* S. 9). *Feuerbach* hat wieder das Subjective der Religion geltend gemacht, aber zugleich darin den Beweis gefunden, dass sie auf Selbsttäuschung beruhe; die Theologie ist blosse Anthropologie, Gott nur ein Reflex des Menschen, s. das Wesen des Christenth. S. 20.: «Die Religion ist das Verhalten des Menschen zu sich selbst, oder richtiger zu seinem Wesen, aber das Verhalten zu seinem Wesen als zu einem andern Wesen.» Dagegen s. *Zeller*: über das Wesen der Rel., in dessen theol. Jahrbb. 1845. S. 26 ff. 393 ff. *Biedermann*, die freie Theologie, Tüb. 1844. S. 31—45.

§. 291.

Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums. Perfectibilität. Vernunft und Offenbarung.

Dass das Christenthum unter allen geschichtlichen Religionen die gotteswürdigste, den Bedürfnissen der menschlichen Natur angemessenste Religion sei, das blieb auch bei allen Differenzen das gemeinsame Bekenntniss aller Christen. Nur stand für die Rationalisten der Ausweg offen, entweder anzunehmen, dass die geschichtliche Religion, als blosses Vehikel der natürlichen, einst in diese werde aufgelöst werden [1]), oder dass jene das Locale und Temporäre, das ihr noch anhafte, mehr und mehr abstreifen und sich so nach dem Vernunftideal allmählig vervollkommnen werde [2]), während die Supranaturalisten die Offenbarung als eine auf alle Zeiten abgeschlossene betrachten mussten. Was die Vorstellungen vom Wesen der Offenbarung und ihrem Verhältniss zur Vernunft betrifft, so räumten die ältern Supranaturalisten dieser Periode der Vernunft selbst ein bedeutendes Recht ein [3]), indem sie die Offenbarung mehr als eine Ergänzung zu dieser ansahen, deren Möglichkeit und Nothwendigkeit nachzuweisen selbst wieder eine Aufgabe der ihrer Grenzen sich bewusst werdenden Vernunft blieb [4]). Nachdem aber *Kant* der letztern die Competenz streitig gemacht, ein sicheres Kriterium über das zu finden, was *geoffenbart* sei oder nicht, sank für die Rationalisten der Begriff einer geoffenbarten Religion zu dem einer positiven (geschichtlichen) herab, deren moralischer Werth von der praktischen Vernunft zu würdigen sei [5]). Im Gegensatze gegen beide Systeme fingen Andere an, den Begriff der *Offenbarung* weiter zu fassen [6]), und entweder (speculativ) ihn aus der blossen Region vereinzelter und abstracter Gedanken-

mittheilung in das der intellectuellen Anschauung zu erheben [7]), oder (praktisch) die Offenbarung mehr als Erweisung göttlicher Kraft (Manifestation) zu fassen, wobei die erkennende Thätigkeit zwar auch in Anspruch genommen ist, aber doch nur als eine secundäre erscheint [8]). Jedenfalls ist der Offenbarungsbegriff der heutigen Theologie beweglicher und lebendiger, als der frühere, bei aller noch herrschenden Verschiedenheit des Sprachgebrauchs.

[1]) *Henke,* Lineam. I, 2: Quo magis adolescunt homines... eo minus ponderis apud illos habet.... auctoritas aliorum. Hinc et omnis revelata religio paullatim in rationalem transit, et eo eniti potest homo, ut alienæ institutioni non amplius fontis, sed canalis, non lucis, sed lucernæ (!) beneficium tribuat.

[2]) Den Gedanken an eine Perfectibilität des Christenthums hatte schon *Lessing* angeregt, in seiner (?) Schrift über Erziehung des Menschengeschlechts. Auch *Semlers* Ansichten von dem Temporären und Localen, und seine Unterscheidung von öffentlicher und Privatreligion deuten dahin; so auch die von *Teller,* in seiner Religion der Vollkommnen. Vgl. *W. T. Krug*, Briefe über die Perfectibilität der geoffenbarten Religion, Jena u. Lpz. 1795, und *Ch. F. v. Ammon*, die Fortbildung des Christenthums zur Weltreligion, Lpz. 2. Aufl. 1836—1840. IV.

[3]) Gegen die Socinianer, welche (hierin streng supranaturalistisch) von keiner natürlichen Religion etwas wissen wollten, sowie gegen die «Fanaticos, qui dicunt, rationem esse cæcam, corruptam, hominem a Deo magis abducere, quam ad Deum adducere» — vertheidigten die alten Orthodoxen gar wacker den Vernunftgebrauch; so z. B. *Beck* in den Fundam. p. 35 sqq. *J. L. Frey* (Prof. zu Basel, † 1759), de officio doctoris christiani, p. 33. 34: Cum enim lumen naturæ æque ac revelationis Deum patrem luminum auctorem agnoscat, nihil a Deo naturæ lumini repugnans revelari censendum est, nisi Deum sibi ipsi adversari blaspheme statuere in animum inducamus. Imo ne ipsius quidem revelationis divinitas credi posset, si quidquam rationis lumini repugnans in illa inveniretur. Vgl. *Baumgarten,* Glaubensl. Einl. — Unterscheidung der articuli puri et mixti. — Erst der neuevangelische Supranaturalismus hat wieder (im Gegensatz gegen den Rationalismus) die gänzliche Blindheit der Vernunft in göttlichen Dingen behauptet.

[4]) Vgl. *Bretschneider*, Entwurf (neue Auflage 1841) §. 30, und die meisten dogmatischen Lehrbücher.

[5]) S. *Fichte's* Kritik u. s. w. *Tieftrunk,* Censur, S. 66 ff. S. 245 ff.

[6]) So *Herder,* nach welchem Offenbarung überhaupt so viel heisst als Enthüllung, Bekanntmachung, Aufhellung, klarer Begriff, Einsicht, Ueberzeugung. S. die gesammelten Stellen in Herders Dogmatik, S. 20 ff.

[7]) Die ganze Geschichte ist nach *Schelling* eine Offenbarung Gottes, Methode S. 196. Nach *Blasche* (Phil. der Offenb.) ist Offenbarung = Erscheinung (§. 5). Und so gehört (nach §. 22) nicht nur die Geschichte, sondern auch die Naturgeschichte in den Bereich der göttlichen Offenbarung. Bestreitung der gewöhnlichen (supranaturalistischen) Ansicht, wonach die Offenbarung eine übernatürliche ist, §. 43 ff. Die Offenbarung ist dem Geheimniss entgegengesetzt: die Enthüllung des Geheimnisses; während nach der gewöhnlichen Ansicht die Offenbarung selbst Geheimnisse enthält, §. 55 ff.

[8]) So versteht *Twesten* §. 24 (Bd. I, S. 340) unter Offenbarung die «Aeusserungen der Gnade zum Heile des Menschen», vgl. den ganzen Abschnitt, und *Nitzsch* §. 23 ff. Auf die Unterscheidung von Offenbarung und Schriftinspiration dringt *de Wette*, Dogm. §. 26, a. Ueber das Schwierige der Bestimmungen s. *Schleiermacher* §. 10.

Ueber *Hermes* und *Bautain* in der kathol. Kirche s. oben §. 287.

§. 292.

Wort Gottes. Schrift und Tradition. Schrift und Geist.

Wenn die frühere protestantische Theologie die heil. Schrift selbst in ihrer Totalität das Wort Gottes nannte, so ward man jetzt aufmerksam auf den Unterschied zwischen dem in der Schrift *enthaltenen Wort Gottes* und der Schrift selbst [1]). Dass übrigens die heil. Schrift eine reinere Quelle sei, als die Tradition, an diesem negativen Grundsatze des Protestantismus hielt auch der Rationalismus im Ganzen fest [2]). Nur machte *Lessing* darauf aufmerksam, dass die Tradition älter sei, als die Schrift [3]), und auch die neuere Theologie suchte das Verhältniss von Schrift und Tradition tiefer zu fassen, wobei sich ein mehr relativer, als absoluter Unterschied beider herausstellen musste [4]). Im altkatholischen Sinne suchte dagegen der *Puseyismus* wieder das Ansehen der Tradition geltend zu machen [5]), während von Seiten der «protestantischen Freunde» die Frage: ob Schrift, ob Geist? in einem Sinne entschieden wurde, welcher der Subjectivität den unbeschränktesten Spielraum liess [6]).

[1]) Ansätze dazu fanden sich allerdings schon im Reformationszeitalter, s. *Schenkel* I, §. 13. Den Unterschied hob zuerst heraus: *J. G. Töll-*

ner († 1774): Der Unterschied der heil. Schrift und des Wortes Gottes, in dessen vermischten Aufsätzen, Frankf. a. d. O. 1767. S. 85 ff. — Er zeigt aus dem Sprachgebrauch der heil. Schrift selbst, dass diese unter dem *Wort Gottes* nicht die Schrift verstehe; umgekehrt giebt es in der heiligen Schrift Dinge, die nicht zum Wort Gottes gehören, wenn sich auch gleich in ihr alles auf das Wort Gottes bezieht (rein historische Dinge); womit auch zusammenhängt, dass nicht alle Theile der Schrift gleich reich sind am Worte Gottes. — Ja, Töllner geht noch weiter, zu behaupten, dass das Wort Gottes nicht an die Schrift gebunden sei, und dass es auch Wort Gottes gebe ausser ihr; denn wer göttliche Wahrheit vorträgt, trägt Gottes Wort vor. Auch in der Vernunft ist Wort Gottes, und in allen Religionsparteien der Welt findet sich solches; obwohl der Christ das Wort Gottes *in* und *mit* der heiligen Schrift am reichsten, vollkommensten und klarsten besitzt. — Auf die *menschliche* Seite der Schrift, die schon Luther gewürdigt hatte, machte *Herder* aufmerksam (Briefe über das Studium der Theologie, Brief I; Geist der hebr. Poesie; vom Geist des Christenthums; und sonst).

[2]) Häufig nahm sogar der Rationalismus das Prädicat der *Schriftmässigkeit* für seine Lehre in Anspruch, da er die kirchliche Entwicklung und die symbolischen Bestimmungen als Unprotestantisches von der Hand wies.

[3]) *Lessing* (gegen Götze) verwies auf die regula fidei im alten Sinn, die früher sei als das geschriebene Wort, vgl. sämmtl. Schriften VI. VII. Theol. Nachlass S. 115 ff. Später nahm *Delbrück* die Sache wieder auf: Phil. Melanchth. der Glaubenslehrer, Bonn 1826. Gegen ihn: *Sack*, *Nitzsch*, *Lücke*, Bonn 1827.

[4]) *Pelt*, im ersten Heft der theologischen Mitarbeiten, Kiel 1830. *Schenkel*, über das ursprüngliche Verhältniss der Kirche zum Kanon, Basel 1838. Vgl. damit die neuern Dogmatiken, z. B. *Twesten* I, S. 115—119. 128—130. 288. *Marheineke*, Symbolik, II, S. 187 ff. — Die kritischen Forschungen über Entstehung des Kanons (seit Semler) mussten die Grenze zwischen Schrift und Tradition fliessend machen.

[5]) Vgl. *Kebble*, on primitive Tradition. *Weaver-Amthor* a. a. O. S. 10 ff. 40 ff. Die Tradition der 6 ersten Jahrhunderte wird als die ungetrübte angenommen. Dem puseyitischen Princip nähert sich unter den deutschen Theologen *Daniel*, in den «Kontroversen», Halle 1843; wogegen *Jacobi*, die kirchl. Lehre von der Trad. und heil. Schrift, Berlin 1847.

[6]) *Wislicenus*, ob Schrift, ob Geist? 2. Aufl. 1845, und die dadurch hervorgerufenen Streitschriften (*Bruns* und *Häfners* Repertor. VI, und anderwärts).

§. 293.

Schriftinspiration. Schrifterklärung. Wunder und Weissagungen.

Durch die kritische Behandlung der heil. Schrift ward der ältere, strenge Inspirationsbegriff immer mehr er-

schüttert; und wenn auch die Accommodationstheorie [1]) eine Zeitlang die Zweifel zu beschwichtigen oder eine willkürliche Exegese [2]) manche Schwierigkeiten zu verdecken gesucht hatte, so nöthigte doch die unbefangenere Schrifterklärung dem Rationalismus das Bekenntniss ab, dass auch Christus und die Apostel, in *den* Dingen wenigstens, die nicht das Wesentliche der Religion betreffen, sich könnten geirrt haben. Dies zeigte sich namentlich auch bei den Wundern und Weissagungen, auf welche sich die frühere Apologetik gestützt hatte. Nachdem man erst an beiden gekünstelt, sah man sich zuletzt genöthigt, den Standpunkt der biblischen Schriftsteller als einen von dem unserer Zeit verschiedenen anzuerkennen, dann aber auch freilich auf eine unbedingte Autorität jener Schriften zu verzichten [3]). Die vermittelnde Theologie der neuern Zeit suchte sich dadurch aus der Verwicklung zu helfen, dass sie sowohl den Begriff der *Inspiration* [4]), als auch den *Wunder-* [5]) und *Weissagungsbegriff* [6]) freier, weiter und geistiger fasste, wodurch sie aber auch manches Schwankende in die Bestimmungen brachte, das noch nicht gehoben ist.

[1]) Besonders wurde diese angewandt in Beziehung auf das Dämonische, Wunderbare: ein Herablassen Christi und der Apostel zu den Schwächen und Vorurtheilen der Zeitgenossen. Vgl. *Senf,* Versuch über die Herablassung Gottes in der christlichen Religion, Halle 1792. *P. van Hemert,* über die Accommodation im N. Test. aus d. Holl. Dortm. u. Lpz. 1797. *Vogel,* Aufsätze theologischen Inhalts, Nürnb. 1799. 2. St. u. a. m. Gegen diese Theorie: *Süsskind*, über die Grenzen der Pflicht, keine Unwahrheit zu sagen, im Magazin St. 13. *Heringa*, über die Lehre Jesu und seiner Apostel; a. d. Holl. Offenb. 1792. Vgl. die weitere Litt. *für* und *wider* bei Bretschn. Entw. S. 138 ff.

[2]) Mit Unrecht giebt man diese Willkür blos dem Rationalismus Schuld (natürliche Wundererklärungen v. Paulus u. a.). Auch supranaturalistische und bibelgläubige Theologen, wie Storr, künstelten an den Worten, um Widersprüche in den Relationen u. s. w. wegzubringen, die dem strengen Inspirationsbegriff schadeten. (Man denke z. B. nur an den Vorschlag, das ἵνα ἐκβατικῶς zu fassen, bei den Berufungen auf messianische Stellen, die es streng genommen nicht sind.) — Einen

eigenen Weg, dem Rationalismus aus der Verlegenheit zu helfen, versuchte *Kant* durch die moralische Interpretation, wonach der Prediger und Volkslehrer, unbekümmert um den ursprünglichen historischen Sinn, nur das Brauchbare aus der Bibel herausheben und auch wohl in die Stellen hineinlegen soll, wo es nicht darin liegt; s. Relig. innerh. der Grenzen d. V., S. 149 ff. Dagegen: *Rosenmüller* (Erl. 1794. 8.). Neben der grammatisch-historischen Interpretation, die sich in neuerer Zeit immer mehr Geltung verschaffte, suchten die panharmonische (von *Germar)*, die allegorische (von *Olshausen* und *Stier*), einen Boden zu gewinnen.

[3]) *Henke*, Lineament. c. 15. *Wegscheider*, inst. §. 44. *Tzschirner*, Dogmatik, c. II. §. 6.

[4]) Auch mehrere Supranaturalisten hatten bereits zugegeben, dass in ausserwesentlichen, nicht zur Religion gehörigen Dingen die heil. Schriftsteller die Sachen so gut darstellten, als sie es eben vermochten, s. *Reinhard*, Dogm. S. 59 (56). *Storr*, Dogm. §. 11. Und in eben diesem Sinne hielt auch die vermittelnde Ansicht mit den Rationalisten die Negative fest gegen die starre Buchstäblichkeit. So namentlich schon *Herder*, der auf der andern Seite wieder sehr das Begeisterte mit eigener Begeisterung heraushob, vgl. vom Geist des Christenthums, von der Gabe der Sprachen u. s. w. (Dogmatik, S. 91 ff.). *Twesten* I, S. 414. 415. Wenn hingegen der Rationalismus mit dem unbedingten Autoritätsglauben an die Schrift auch *den* Glauben aufgab, wonach die Schrift im *Religiösen* normatives Ansehen hat, so wurde dieses nur dadurch aufrecht erhalten, dass man die heiligen Schriften des N. Test. als die primitiven Erzeugnisse des christlichen (heil.) Geistes fasste, zu denen sich alle spätern Erzeugnisse doch nur verhalten, wie ein späterer Abdruck zum Original, s. *Schleiermacher*, christlicher Glaube, Bd. II, S. 340 ff. *De Wette* (Dogm. S. 40) bezeichnet als das Wesentliche der Interpretation «die religiöse Ahnung der göttlichen Naturwirkung oder des göttlichen Geistes in den heil. Schriftstellern, und zwar lediglich in Ansehung ihres Glaubens, ihrer Begeisterung, nicht ihrer Begriffsbildung» u. s. w. Vgl. *Hase*, §. 455. Aus der speculativen Schule: *Billroth* (Vorr. zum Comment. über die Cor.-Briefe, S. VII): «Die Dogmatik will das wahrhaft *Vernünftige, den Geist*, der sich im Christenthum geoffenbart hat, erkennen. Da aber dieser Geist eben in der Offenbarung in *eine zeitliche Erscheinung* eingetreten ist, so wurde er auch von Menschen einer durch eine bestimmte Zeit bedingten Bildung erfasst. Diese Menschen waren zunächst die Apostel» u. s. w. Vgl. *Marh.* Dogm. S. 358 ff. — Wer aber dann freilich mit *Strauss* (Bd. I, S. 179 Anm.) die Zurückführung des Christenthums auf die erste Erscheinung als ein Zurückdrängen desselben auf den Standpunkt der Geistlosigkeit betrachtet (vgl. *Schelling*, Meth. S. 198): für den hat die Geschichte des Dogma's hier ein Ende.

[5]) Schon von *Spinoza* (Tract. theol. pol. c. 6 de miraculis) und *Hume* an bildete der Rationalismus eine fortgesetzte Opposition gegen die Wirklichkeit und Beweiskraft der Wunder, während gerade der neuere (formale) Supranaturalismus auf *sie* vorzüglich den Offenbarungsglauben

stützte, was z. B. *Luther* nicht gethan hatte; vgl. *Hase,* Dogm. S. 207. Die *Bonnet*'sche Präformationstheorie (wonach Gott auch die Wunder mit in den Naturlauf a priori eingerechnet habe) fand wenig Beifall, s. dessen philosophische Untersuchungen u. s. w., herausgeg. von *Lavater,* Zürich 1768; doch hat die in neuerer Zeit (von *Olshausen* aufgestellte) von einem beschleunigten Naturprocess einige Aehnlichkeit mit ihr. *Lavater* glaubte an fortdauernde Wunder in der Gegenwart. Der Kantianismus zeigte, wie man weder die *Wirklichkeit* der Wunder absolut beweisen, noch *ihre Möglichkeit* absolut leugnen könne (Unterschied zwischen logischer, physischer und moralischer Möglichkeit), s. *Tieftrunk,* S. 245 ff. (*Kant,* Religion innerhalb der Grenzen d. V., S. 107 ff.) Wenn nun aber der gewöhnliche Rationalismus das Wunderbare als ein Natürliches zu begreifen suchte, so fasste die Naturphilosophie das Natürliche in seiner Verklärung durch den Geist (das Einswerden beider) als das einzige ächte Wunder, wobei dann freilich der empirische Begriff des (biblischen) Wunders aufgehoben und als der symbolische Ausdruck einer speculativen Idee gefasst wurde, s. *Schelling,* Meth. S. 181. 203, und vgl. *Bockshammer* und *Rosenkranz* bei *Strauss,* Dogm. S. 244 ff. Dem Rationalismus diente mehr die *natürliche* Wundererklärung, während die *mythische* Auffassung des Wunderbaren sich mehr der neuern Speculation empfahl, sofern diese mit der negativ-kritischen Richtung sich verband — am vollständigsten durchgeführt von *Strauss* im Leben Jesu. Die vermittelnde theologische Ansicht lässt der Geschichte und den historischen Berichten der Schriftsteller ihr Recht widerfahren durch freie, aber auch besonnene und vorsichtige Kritik. Auch *sie* lässt mythische Bestandtheile zu *(de Wette, Schleiermacher).* An dem Wunderbegriff selbst unterscheidet sie Objectives und Subjectives, und hält sich im Ganzen an Augustin, der bereits das Wunder nicht als ein schlechthin Uebernatürliches gefasst hatte (s. Bd. I, §. 118, Note 1): *Schleiermacher* I, S. 120. *de Wette* S. 34. Mehr zum Wunder hinneigend: *Twesten* I, S. 357 ff. *Nitzsch* S. 64. Die Litteratur bei *Bretschneider,* Entw. S. 235 ff. Vgl. die poetische Wunderansicht bei *Herder,* Dogmatik S. 60.

[6]) Von orthodoxer Seite haben *Bengel* und *Crusius* die prophetische Theologie besonders bearbeitet und damit nicht nur den Weissagungen im A. Test., sondern auch den Typen eine grosse Bedeutung zugeschrieben (vgl. oben §. 277). — Der spätere Supranaturalismus liess hierin manches nach, und die biblische Kritik, welche das Alter mancher Weissagungen (Daniel) in Anspruch nahm, verbunden mit der historischen Exegese, welche die sogenannten messianischen Aussprüche auf historische Zustände bezog, arbeitete dem Rationalismus in die Hände, der zuletzt gar keine eigentlichen Weissagungen mehr von Christo im A. Test. finden wollte, geschweige denn Typen; s. *Eckermann,* theol. Beitr. I, 1 S. 7 ff. und vgl. die Litter. b. *Bretschneider,* Entw. S. 207 ff. — Die vermittelnde Ansicht richtete ihren Blick weniger auf die Vorauskündung des Einzelnen, Zufälligen, als auf die innere Nothwendigkeit des geschichtlichen Ganges, in welchem die frühern Zustände eine Weissagung der spätern sind, und wonach in Christo, als dem

Mittelpunkt der Weltgeschichte, alles seine höhere Erfüllung findet. S. *Herder*, Dogm. S. 196 ff. *Schleiermacher*, Darstell. des theol. Studiums, §. 46. Glaubensl. I, S. 105. Indessen ist auch hier noch ein Unterschied zwischen *Twesten* I, S. 372 ff. und *Nitzsch* S. 66 auf der einen, und zwischen *de Wette* S. 36 (§. 24 b) und *Hase* S. 209 auf der andern Seite.

Eine eigenthümliche Ansicht über das Wesen und die Bedeutung der *Schrift* findet sich bei *Swedenborg*, s. *Hauber*, Swedenborgs Ansicht von der h. Schrift (Tüb. Zeitschr. 1840, 4 S. 32 ff.). — Auch er verehrt (supranaturalistisch) die Schrift als göttliches Wort; aber diese Schrift ist ihm nicht, wie dem eigentlichen Supranaturalismus, die empirische Schrift, sondern eine Schrift vor der Schrift, die Engelschrift, vor und über der irdischen. Rücksichtlich der empirischen Schrift hat er seinen eigenen Kanon (vgl. *Hauber* S. 80), und auch in den von ihm als kanonisch angenommenen Büchern unterscheidet er wieder die Stellen, wo Gott der Herr selbst redet, oder wo Engel in seinem Namen sprechen. Aber auch da wird erst noch eine *neue Offenbarung* nothwendig, damit der *geistige* Sinn der Schrift dem Leser sich aufschliesse. Auch dieser geistige Sinn ist ein Sinn *vor* dem Sinne, zu dem man nicht von unten nach oben emporsteigt, sondern der von oben herab mitgetheilt wird. — Spiel mit Aehnlichkeiten. — Uebrigens stand Swedenborgs Schriftlehre in genauem Zusammenhange mit seiner Christologie.

Rücksichtlich des Verhältnisses zwischen dem Alten und Neuen Testament zeigt sich uns die Beobachtung, dass diejenigen Rationalisten, welche, im strengern Anschluss an *Kant*, die h. Schrift überhaupt nur als ein Vehikel der Erbauung betrachteten, weniger zwischen beiden Sammlungen schieden. Fand sich doch im Gegentheil im A. Test. (den Sprüchwörtern) viel moralischer Stoff. Ja selbst an der Trennung von Kanonischem und Apokryphischem konnte den Rationalisten nicht viel gelegen sein (Jesus Sirach war manchem lieber, als Paulus und Johannes) — Aber auch idealistisch und poetisch gestimmte Gemüther konnten leicht eine Vorliebe für das A. Test. fassen. So ist *Herder* offenbar supranaturalistischer im Alten Testament als im Neuen. Auch *de Wette* zeigt sich geneigt, dem A. Test. (insofern die Religion in ästhetischer Form erscheinen soll) wegen seiner heiligen Poesie einen Vorzug vor dem N. Test. einzuräumen (Religion und Theologie, S. 212 ff.). — Dagegen finden wir auch wieder (im Anschluss an den Socinianismus) eine Bevorzugung des N. Test. von rationalistischer Seite. Vgl. *Wegscheider* T. 1, c. 1, §. 32. Im Zusammenhange mit seiner sonstigen Theologie hat auch *Schleiermacher* nur dem N. T. normale Dignität zugeschrieben, dem A. T. blos historische Bedeutung (Glaubenslehre II, §. 132). Dagegen hat der strengere Supranaturalismus der neuern Zeit gerade wieder das A. T. hervorgehoben und es besonders in christologischer Hinsicht bearbeitet (*Hengstenberg, Hävernick*). Neueste Untersuchungen von *Vatke*, *George*, *Stähelin* u. a.

ZWEITER ABSCHNITT.

Theologie. Schöpfung und Vorsehung. Angelologie und Dämonologie.

§. 294.

Deismus. Theismus. Pantheismus.

In der Lehre von Gott und seinem Verhältniss zur Welt hat sich der Gegensatz zwischen Rationalismus und Supranaturalismus weniger ausgesprochen, indem jener blos formale Supranaturalismus mit dem Rationalismus zugleich an dem theistischen Unterschiede von Gott und Welt festhielt, dabei aber auch mitunter in einen todten mechanischen Deismus ausartete, wobei nur *der* Unterschied war, dass der Supranaturalist momentane Eingriffe Gottes in die von selbst ablaufende Maschine zugab [1], während der consequentere Rationalist diese leugnete. Weit bedeutender ist der Gegensatz, welchen diese theistisch-deistische Weltansicht zu der sogenannten pantheistischen [2] bildet, die bald als eine rein pantheistische (mithin atheistische), bald aber auch in der That als eine theistische sich dargiebt, die nur im Gegensatz gegen jenen todten Deismus einen pantheistischen Schein erhält [3].

[1]) So namentlich bei Gebetserhörungen und Wundern. Vgl. die mechanische Wundertheorie bei *Reinhard* S. 230 ff.

[2]) Die Definitionen des Pantheismus sind gar sehr von einander abweichend. Nach *Wegscheider* (inst. §. 57) wäre Pantheismus: ea sententia, qua naturam divinam mundo supponunt et Deum ac mundum unum idemque esse statuunt. — Gegen diesen Pantheismus, ja auch oft nur gegen den Schein desselben, hat sich der Rationalismus aus sittlichem Interesse eben so tapfer gewehrt, als der Supranaturalismus, obgleich die speculative Philosophie stets gegen die populäre Definition Ein-

sprache gethan hat. *Hegel*, Encykl. 2. A. S. 524. Die Schule selbst bezeichnet ihr System am liebsten als das der Immanenz.

[3]) Schon von Spinoza hatte *Herder* gesagt: er war ein Architheist vor allen Theisten (Dogm. S. 429, vgl. die Gespräche: Gott). — Streit über den *Schleiermacher*'schen Pantheismus (besonders in den Reden über Religion). Anklagen von *Röhr*. Gegen dieselben: *Karsten* (Rostock, 1835). — Günstiger hat über die theistisch-pantheistische Richtung *Henke* geurtheilt, lineam. §. XXXI: Summa autem injuria omnes illi Atheorum numero accensentur, qui summum Numen ab hoc universo secretum ac disparatum cogitare nesciunt maluntque Deum rerum omnium causam *immanentem*, quam *transeuntem*, dici, nec tamen id, quod perpetuo *est*, commiscent cum illo, quod perpetuo *fit*. Quorum error, profecto magis fanaticus, quam impius, *Pantheismus* et *Spinozismus* vocatur, si modo error est Numinis omnibus rebus præsentissimi cogitatio, a qua neque ipse Paulus admodum abhorruisse videtur (Act. 17, 27—29) et quæ amice satis conciliari potest cum Numinis moribus intelligentium naturarum providentis notione. Vgl. *Hase*, Dogm. S. 150. — Die neuere Theologie und Religionsphilosophie ist noch in der Arbeit begriffen, die Lehre von einem selbstbewussten (persönlichen) Gott so darzustellen, dass er weder (deistisch) als *ausserweltlich* und *von der Welt geschieden*, noch (pantheistisch) als *rein inweltlich* und *mit der Welt verwachsen*, sondern (theistisch) als *überweltlich* und *inweltlich* zugleich, *von der Welt unterschieden*, uns zum Bewusstsein kommt. — Ganz nackt und unverhüllt tritt dagegen der Atheismus hervor in *Feuerbach*, Wesen des Christenthums S. 20: «Das göttliche Wesen ist nichts anderes, als das menschliche Wesen, oder besser: das Wesen des Menschen, gereinigt, befreit von den Schranken des individuellen Menschen, verobjectivirt, d. h. angeschaut und verehrt als ein anderes, von ihm unterschiedenes eigenes Wesen. Alle Bestimmungen des göttlichen Wesens sind darum menschliche Bestimmungen.»

§. 295.

Dasein und Eigenschaften Gottes.

Bis auf *Kant* wurden die Beweise für das Dasein Gottes nach gewohnter Weise geführt und bald der eine, bald der andere hervorgehoben [1]). Nachdem aber Kant den bisherigen Beweisen ihre Beweiskraft abgesprochen [2]), und dafür den moralischen an ihre Stelle gesetzt hatte [3]), verschwanden sie allmählig aus der deutschen Wissenschaft, obwohl der physico-theologische noch immer durch seine Anwendbarkeit im Volks- und Jugendunterrichte sich empfahl [4]). *Schleiermacher* ging

auf das vor allem Beweis vorhandene Selbstbewusstsein zurück [5]), und an dieses ursprüngliche Gottesgefühl hat sich die neuere Theologie grossentheils gehalten, während die speculative Schule wieder an die tiefere Bedeutung jener Beweise gemahnt hat [6]). Dasselbe gilt von den göttlichen Eigenschaften [7]), die Schleiermacher subjectiv fasste, als den Reflex unseres Gottesbewusstseins [8]), während die speculative Schule ihnen, doch in anderm Sinne als die populäre Vorstellung, Realität beilegt [9]).

[1]) *Fénélon*, démonstration de l'existence de Dieu, Par. 1712 u. ö. Den *ontologischen* Beweis wiederholten *Mendelssohn*, Morgenstunden, Berlin 1785, u. a.; den *kosmologischen: Baumgarten*, Glaubenslehre I. Anh. zum 1. Art. §. 13, S. 923; den *physico-theologischen: Derham*, Physicotheologie, or a demonstration of the being and attributes of God from his works, Lond. 1714 u. ö. *Sander*, *Bonnet* u. a. m.

[2]) Kritik der reinen Vernunft, III, 3 S. 611 ff. (3. Ausg. Riga 1790). Es sind (nach Kant) nur drei Beweisarten vom Dasein Gottes aus speculativer Vernunft möglich: der physico-theologische, der kosmologische und der ontologische. Mehr giebt es ihrer, kann es ihrer nicht geben. — *Gegen den ontologischen Beweis:* Verwechslung eines logischen Prädicats mit einem realen. «Hundert wirkliche Thaler enthalten nicht das mindeste mehr, als hundert mögliche..... Aber in meinem Vermögenszustande ist mehr bei hundert wirklichen Thalern, als bei dem blossen Begriff derselben (d. i. ihrer Möglichkeit).»... «Der Begriff eines höchsten Wesens ist eine in mancher Hinsicht sehr nützliche Idee; sie ist aber eben darum, weil sie *blos Idee* ist, ganz unfähig, um vermittelst ihrer allein unsere Erkenntniss in Ansehung dessen, was existirt, zu erweitern»; denn «ein Mench möchte wohl eben so wenig aus blossen Ideen an Einsichten reicher werden, als ein Kaufmann an Vermögen, wenn er, um seinen Zustand zu verbessern, seinem Kassenbestande einige Nullen anhängen wollte» (vgl. Gaunilo gegen Anselm oben S. 48). *Gegen den kosmologischen:* «Er begeht eine Ignoratio elenchi, d. h. er verheisst uns einen neuen Fusssteig zu führen, und führt auf den alten (ontologischen) zurück, indem er gleichfalls auf dialektischem Schein ruht.» *Ueber den physico-theologischen*: «Dieser Beweis verdient jederzeit mit Achtung genannt zu werden. Er ist der älteste, klärste und der gemeinen Menschenvernunft am meisten angemessene. Er belebt das Studium der Natur, sowie er selbst von diesem sein Dasein hat, und dadurch immer neue Kraft bekommt. Er bringt Zwecke und Absichten dahin, wo sie unsere Beobachtung nicht von selbst entdeckt hätte, und erweitert unsere Naturkenntnisse durch den Leitfaden einer besondern Einheit, deren Princip ausser der Natur

ist. Diese Kenntnisse wirken aber wieder auf ihre Ursache, nämlich die veranlassende Idee zurück, und vermehren den Glauben an einen höchsten Urheber bis zu einer unwiderstehlichen Ueberzeugung.... Gleichwohl ist auch diesem Beweis die apodiktische Gewissheit abzusprechen, und die dogmatische Sprache auf den Ton der Mässigkeit und Bescheidenheit herabzustimmen. Der Beweis könnte höchstens einen *Weltbaumeister*, aber nicht einen *Weltschöpfer* darthun.»

[3]) (Vgl. Raymund von Sabunde II, S. 50.) Kritik der reinen Vernunft, S. 832 ff. Kritik der prakt. Vern. S. 223 ff. Sittlichkeit und eine ihr angemessene Glückseligkeit sind die beiden Elemente des höchsten Gutes. Letztere wird aber dem Sittlichen nicht immer zu Theil. Es muss eine Ausgleichung jenseits stattfinden (daher derselbe Beweis auch für die Unsterblichkeit gilt). Nun muss aber zugleich ein Wesen sein, das Intelligenz und Willen hat, diese Ausgleichung zu vollziehen. Sonach ist Gott ein Postulat der praktischen Vernunft.

[4]) Besonders in England. *W. Paley*, Natural theology or evidences of the existence and attributes of the Deity, 16. Aufl. 1817; deutsch Mannh. 1823. Mit Zusätzen von Lord *Brougham* und *Charles Bell*; deutsch von *Hauff*, Stuttg. 1837.—Bridgewaterbücher, seit 1836. — Vgl. *W. Müller*, Kritik des physico-theologischen Beweises in *Röhrs* Magazin, Bd. IV, St. 1. 1831. S. 1—35.

[5]) Glaubenslehre I, §. 32 ff.

[6]) *Hegel*, Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes. Anhang zum 2. Band der Phil. der Religion. *Strauss*, Dogmatik I, S. 400: «Wie das kosmologische Argument Gott als das Sein in allem Dasein, das physico-theologische als das Leben in allem Lebendigen, das historische und moralische als sittliche Weltordnung erwies, so erweist ihn das ontologische als den Geist in allen Geistern, als das Denken in allen Denkenden.»

[7]) Bei *Reinhard*, Dogmatik S. 90 ff. findet sich noch die Eintheilung in ruhende und thätige Eigenschaften u. s. w. Eine neue Bearbeitung derselben hat *Bruch* unternommen: die Lehre von den göttlichen Eigenschaften, Hamb. 1842.

[8]) Glaubenslehre I, §. 50.

[9]) *Hegel*, Encyklopädie I, §. 36 S. 73 (bei *Strauss* I, S. 542).

§. 296.

Die Trinitätslehre.

Wenn die kirchliche Trinitätslehre durch die Reformation keine Erschütterung erlitten hatte, so war sie in dieser Periode den verschiedensten Angriffen ausgesetzt. Nicht nur zeigte sich der Arianismus in England als vereinzelte Erscheinung, sondern auch der Socinia-

nismus schlich sich unter verschiedenen Modificationen auch in die deutsche Theologie ein [1]). Der Rationalismus war seiner Natur nach rein unitarisch [2]), aber auch entschiedene Supranaturalisten liessen, je mehr sie auf dem *biblischen* Standpunkt fussten, vieles von der Strenge der *kirchlichen* Bestimmungen nach [3]). *Swedenborg* fand die Trinität in der Person Christi [4]), und auch die Herrnhut'sche Theologie zog sich wenigstens den Vorwurf zu, dass sie durch die einseitige Verehrung des Sohnes das Verhältniss der Personen störe [5]). Die neuere Theologie hat den tiefern speculativen Grund der Lehre wieder eingesehen; nur mit dem Unterschied, dass die Einen (nach *Schleiermacher*) mehr im Anschluss an den Sabellianismus die Offenbarungstrias [6]), die Andern (rein Speculativen) mehr die Wesenstrias herausheben [7]). Damit steht auch der Ort in Verbindung, den beide der Trinität im System anweisen, und der religiöse Werth, den sie diesen Bestimmungen beilegen [8]).

[1]) *Sam. Clarke* wurde wegen seiner Schrift über die Dreieinigkeit (1712) von der Königin Anna seiner Hofpredigerstelle entsetzt, 1714. Er hatte gelehrt, dass der Sohn dem Vater untergeordnet sei, und ebenso der Geist wieder dem Vater und dem Sohn, und behielt diese Meinung auch weiterhin. Vgl. *Schlegel*, KG. des 18. Jahrh. II, S. 746 ff. — *J. J. Wettstein* verglich den Sohn Gottes einem Premierminister, und sein Verhältniss zum Vater dem des Premierministers zum Monarchen oder eines Diakons zum Pfarrer; s. m. Abh. über *Wettstein* in *Illgens* Zeitschr. Auch weiterhin erhielt der Subordinatianismus in Deutschland Beifall. S. *Töllner*, theologische Untersuchungen, 1762. Bd. I, St. 1. Derselbe bestritt auch, dass die Lehre von der Dreieinigkeit eine Grundlehre des Glaubens sei; s. vermischte Aufsätze II, 1.

[2]) *Wegscheider* (inst. §. 93) zählt das Dogma von der Trinität unter diejenigen Lehren, quæ justa auctoritate certoque fundamento destituta sunt; vgl. *Henke*, lineam. LXIX.

[3]) So *J. A. Urlsperger*, kurzgefasstes System seines Vortrags von Gottes Dreieinigkeit, Augsb. 1777. — Der Verfasser behauptet, dass die Prädicate Gottes: *Vater, Sohn* und *Geist*, blos die ökonomische (Offenbarungs-)Trinität betreffen; er leugnete nicht die Wesens-Trinität an und für sich, die er vielmehr als ein Geheimniss ehrte, leugnete aber, dass Vater, Sohn und Geist die nothwendigen und persönlichen Prädicate derselben seien.

[4]) Statt einer Dreieinigkeit der *Personen* (wie das kirchliche Symbol sie lehrt) muss man eine Dreieinheit der *Person* verstehen, und zwar so, dass das Göttliche des Herrn (Christi) der *Vater*, das göttliche Menschliche der *Sohn*, und das ausgehende Göttliche der *heil. Geist* ist. Dass die ersten Christen *drei* Personen lehrten, geschah aus Einfalt, weil sie alles zu buchstäblich fassten. Die orthodoxen Trinitarier können auch in den Himmel kommen, wo sie dann über das rechte Verhältniss werden belehrt werden. Aber niemand, der sich drei Götter denkt, kann in den Himmel kommen, wenn er auch schon mit dem Munde *Einen* nennt; denn das Leben des ganzen Himmels und die Weisheit aller Engel gründet sich auf die Anerkennung und das aus ihr stammende Bekenntniss *Eines* Gottes und auf den Glauben, dass jener *Eine* Gott auch Mensch sei, und dass Er der Herr (Jehova, Zebaoth, Schaddai) sei, der zugleich Gott und Mensch ist. S. göttl. Offenb. I (die Lehre des n. Jer. vom Herrn, Ausg. von *Tafel* 1823) S. 118 ff.

[5]) S. *Bengel,* Abriss der sog. Brüdergem. S. 74. 75. «Wird man es ihm (Zinzendorf) jemals irgendwo gutheissen, dass er dem Vater das Werk der Schöpfung abspricht, als welcher ministrirt und die Hand geboten, oder zugesehen, oder göttlich geschlafen habe, da sein Sohn die Welt erschuf? *dass er so vieles andere, das auch dem Vater zukommt, dem Sohn alleine zuschreibet?* dass er dem heil. Geist eine Mutterschaft als einen Personal-Charakter aufdringet? und in Summa, dass er eine solche verwegene Dictatur über die himmlische Lehre von der hochgelobten Gottheit ausübet?» S. 119: «Man soll den Sohn mit nichten überhüpfen, aber auch den Vater nicht. Das letztere ist vor dem erstern eine neue und folglich eine grosse Lust für den Teufel.» — Auch wird von Bengel die *familiäre* Sprache gerügt, mit der Zinzendorf dieses Mysterium behandle. Vgl. weitere Schriften hierüber S. 78 ff. *Wackernagel,* Lesebuch III, Sp. 1063. In der Idea fidei fratrum findet sich kein besonderer locus von der *Dreieinigkeit;* wohl aber von Vater, Sohn und h. Geist (§. 84), wo die Lehre rein biblisch abgehandelt und hinzugefügt wird: «In die Tiefen der Gottheit und in die unbegreifliche Ewigkeit hineinzudenken, wovon uns nichts offenbar gemacht worden, ist nicht nur vergeblich und thöricht..... sondern es ist auch gefährlich. Wenn wir also dergleichen Dinge, welche zu den Tiefen der Gottheit gehören, unberührt lassen, so ist solches nach unserer Einsicht besser, als wenn wir bestimmen wollen, was die Schrift nicht bestimmt hat. Aus derselben ersehen wir deutlich: Gott hat einen einigen Sohn, und den hat er für uns hingegeben, und es ist nur ein einiger Geist, der nicht erschaffen worden, sondern vom Vater ausgehet und durch Christum zu uns gesendet wird.»

[6]) *Schleiermacher*, Abhdl. über Sabell. in d. Berl. Zeitschr. Glaubensl. II, §. 170 ff. (S. 574 ff.). *De Wette,* kirchl. Dogm. §. 43. 44 (S. 81. 82). *Twesten*, Dogm. II, S. 179 ff. *Lücke,* in den Studien und Kritiken, 1840, 1 S. 91. Dagegen wieder: *Nitzsch*, 1841, 2.

[7]) Schon *Lessing* hatte gefragt, Erziehung des Menschengeschl. §. 73: «Wie wenn diese Lehre (der Dreieinigkeit) den menschlichen Verstand auf den Weg bringen sollte, zu erkennen, dass Gott in dem Verstande, in

welchem endliche Dinge *Eins* sind, unmöglich *Eins* sein könne; dass auch seine Einheit eine transcendentale Einheit sein müsse, welche eine Art von Mehrheit nicht ausschliesst?» *Schelling*, Meth. des akad. Stud. S. 192: «Von der Idee der Dreieinigkeit ist es klar, dass sie, nicht speculativ gefasst, überhaupt ohne Sinn ist.... Die Menschwerdung Gottes ist eine Menschwerdung von Ewigkeit....» Vgl. S. 184. S. auch *Blasche*, das Böse u. s. w. S. 106. 107. — *Hegel*, Religionsphilosophie, Bd. II, S. 230 ff.: «Gott ist dies als lebendiger Geist, sich von sich zu unterscheiden, ein Anderes zu setzen und in diesem Andern mit sich identisch zu bleiben.... Dieses Anderssein ist das ewig sich Aufhebende, ewig sich Setzende.» S. 261: «Das Erste war die Idee in ihrer einfachen Allgemeinheit für sich, das zum Urtheil, Anderssein, noch nicht Aufgeschlossene, der *Vater*. Das Zweite ist das Besondere, die Idee in der Erscheinung, der *Sohn*.... die Idee in der Aeusserlichkeit, so dass die äusserliche Erscheinung umgekehrt wird zum Ersten, gewusst wird als göttliche Idee, die Identität des Göttlichen und Menschlichen. Das Dritte ist dies Bewusstsein, Gott als *Geist*, und dieser Geist als existirend ist die Gemeinde.» — *Daub* unterscheidet zwischen *Deus a quo, in quo, et cui satis est Deus*, Theologum. p. 110. *Marheineke*, Dogm. S. 260: «Unmittelbar und abstract ist Gott nur die Identität, das Sein, welches nicht Denken ist, oder nur *an sich* Geist [Vater]. Um dies wirklich zu sein, unterscheidet er sich von sich, stellt sich als ein Anderes sich gegenüber, und indem er in diesem Anderssein für *sich* ist, ist er der Sohn. Indem er aber sich auf sich selbst bezieht, den gesetzten Unterschied wieder ausgleicht, ist er *an und für sich Seiender*, oder Geist.» — Ueber das Verhältniss dieser speculativen Trinität zu der biblisch-kirchlichen s. *Strauss*, Dogm. I, S. 492.

[8]) *Schleiermacher* und *Hase* weisen ihr die letzte (Hase als Summa und Beschluss der Christologie), die Anhänger *Hegels* die erste Stelle im System ein; erstern ist sie der Schlussstein, letztern das Fundament des Gebäudes. Es hängt dies wieder zusammen mit der Ansicht über Religion. Am richtigsten hat *Rothe* gesehen, wenn er den trinitarischen Gottesbegriff, wie ihn die christliche Speculation aufstellt, als einen von dem Trinitätsbegriff der Kirchenlehre durchaus verschiedenen bezeichnet, und eben so offen eingesteht, dass die biblischen Termini *Vater, Sohn* und *heil. Geist* ganz andere Verhältnisse Gottes bezeichnen, als die seines immanenten Seins (Theol. Ethik I, S. 77).

§. 297.

Weltschöpfung. Erhaltung. Vorsehung. Theodicee.

Nachdem sich Wolfianer und ihres gleichen vergebens abgequält hatten, die mosaische Schöpfungssage in Uebereinstimmung zu bringen mit den Resultaten und den Hypothesen ihrer Naturforschung und Metaphysik [1]),

entriss *Herder* durch genielle Deutung der ältesten Urkunde des Menschengeschlechtes diese Sage ihren Händen und gab sie, ihre innere Wahrheit anerkennend, der heiligen Poesie zurück [2]). Seitdem haben wohl nur wenige mehr die buchstäbliche Fassung derselben vertheidigt [3]). Was aber den *Schöpfungsbegriff* selbst betrifft und die damit verbundenen Begriffe von *Erhaltung, Vorsehung, Weltregierung,* so hängen die Bestimmungen darüber genau zusammen mit den oben (§. 294) bezeichneten Systemen des *Deismus, Theismus* und *Pantheismus* [4]). Auch die Art, das Böse in der Weltordnung [5]) zu fassen und sich zu erklären (die Theodicee), hängt mit diesen Grundanschauungen zusammen, und greift zugleich *mit* ein in die nachher zu behandelnden Lehrstücke der Dämonologie und Anthropologie.

[1]) Vgl. die Meinungen (von *Michaelis* u. a.) bei *Herder* selbst (vgl. Note 2) u. d. weitere Litt. bei *Bretschn.* Entwicklung, S. 450 ff. *Silberschlag,* Geogonie, oder Erklärung der mosaischen Schöpfungsgeschichte, Berl. 1780—1783. III. 4. — Neue Rettungsversuche, vom Standpunkt der Naturwissenschaft aus, von *Buckland, Wagner* u. a. Vgl. *Ebrard,* die Weltanschauung der Bibel und die Naturwissenschaft, in der «Zukunft der Kirche», Jahrg. 1847.

[2]) *Herder* in der im §. genannten Schrift (vgl. die Recens. in der allg. deutschen Bibl. XXV, S. 24; XXX, S. 53). Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, Bd. II, S. 303 ff. Geist der hebr. Poesie I, S. 46 ff.

[3]) Vgl. *Bretschneider,* S. 451. Auch Supranaturalisten, wie *Reinhard* (S. 167 ff.) u. a., liessen sich manches abdingen. In neuerer Zeit hat jedoch wieder die Theorie von 6 Perioden (statt Tagen) warme Anhänger gefunden.

[4]) *Die Schöpfung aus Nichts* beruht auf einer theistischen Weltanschauung. Sie wird deistisch, wenn Schöpfung und Erhaltung aus einander gerissen und in einer starren Spannung gehalten werden; pantheistisch, sobald die Schöpfung als ein blosses Moment der Erhaltung erscheint. Vgl. die Stellen aus *Fichte, Hegel, Marheineke* bei *Hase,* S. 179; und *Schleiermachers* christliche Glaubensl. I, §. 40. Ebenso ist die *Vorsehung* eine theistische Idee, wesentlich zusammenhängend mit der Idee eines überweltlichen persönlichen Gottes; während der Deismus und der Pantheismus sie entbehren und auf die eine oder andere Weise dem Fatalismus verfallen.

[5]) *C. H. Blasche,* das Böse im Einklange mit der Weltordnung dargestellt, Lpz. 1827. Es wiederholen sich hier die frühern Ideen, dass

das Böse nothwendig sei, um des Gegensatzes zum Guten willen u. s. f. So auch bei den Anhängern der neuesten Schule.

§. 298.

Engel und Teufel.

Dem prosaischen Zeitalter war der Glaube an das Dasein und die Wirksamkeit der Engel fremd geworden, und auch die Supranaturalisten, die der Bibel zu Liebe an ihre Existenz glaubten, wussten gleichwohl nichts mit ihnen anzufangen [1]. Um so kühnere Blicke that der begeisterte *Swedenborg* in die Engelwelt, wobei er aber nichtsdestoweniger den biblischen Engelbegriff willkürlich umdeutete in den verherrlichten Menschen, und die persönliche Existenz des Teufels leugnete [2]. Der Teufel war es aber auch, an dem sich der Aufklärungswitz am meisten zu reiben pflegte. Im Anschluss an Bekker hatte *Semler* die dämonischen Krankheiten auf das Gebiet der empirischen Psychologie gezogen [3], und auch die Supranaturalisten, welche aus exegetischer Gewissenhaftigkeit an das Factische der Teufelsbesitzungen im Neuen Testament glaubten, dachten nicht von ferne daran, die Möglichkeit derselben in unsern Zeiten zu behaupten [4]. Erst mit der neuesten Zeit kehrte der Glaube an leibliche Teufelsbesitzungen, den die Aufklärung aus den dunkeln Regionen des Volksglaubens nie zu verdrängen vermocht hatte, auch wieder in die Vorstellung hochgebildeter Protestanten zurück, meist in Verbindung mit den Erscheinungen des thierischen Magnetismus und des Hellsehens [5]. Aber auch die *dogmatische* Bedeutung des Teufels trat wieder mehr hervor, und wenn *Schleiermacher* ihm nur zunächst sein poetisches Recht vindicirte in Beziehung auf die Kirchenlieder [6], so suchte dagegen *Daub* (nicht ohne manichäische Beimischung)

dem Urbösen eine Art von persönlicher Existenz zu sichern [7]). Ein grosser Theil der Theologen hat einsehen gelernt, dass bei einer richtigen Fassung der Lehre vom Bösen der Glaube an die metaphysische Existenz des Teufels von untergeordneter Bedeutung ist, da er nach der streng biblischen Fassung in die Reihe der endlichen Wesen tritt, über deren Versuchung (in welcher Gestalt sie sich auch zeige) der Christ seine Herrschaft behaupten soll [8]).

[1]) S. z. B. *Reinhard,* S. 176 ff. — Was sie für die Gegenwart seien, bleibt ihm ungewiss (S. 191). *Storr* §. 49 (bei *Hase,* Dogm. S. 237).

[2]) Göttl. Offenb. I, S. 87: «Bei dem Menschen sind beständig Geister und Engel Gottes, und diese verstehen, weil sie geistig sind, alles geistig. Auch nach dem Tode werden die Menschen von Engeln unterrichtet.» S. 102. Vgl. II, 102. 126. 178. 226. An vielen Stellen erzählt Swedenborg von seinen Unterredungen mit den Engeln, die ihm menschliche Wesen sind. Bei den Engeln findet ebenso, wie bei den Menschen, ein Athmen und Klopfen des Herzens statt: sie haben ein Athmen nach Maassgabe der Aufnahme der göttlichen Weisheit vom Herrn, und ein Klopfen oder Schlagen des Herzens nach Maassgabe der Aufnahme der göttlichen Liebe vom Herrn (S. 112 vgl. S. 220). Auch die Engel und Geister sind Menschen; denn alles Gute und Wahre, das vom Herrn ausgeht, ist seiner Form nach Mensch; der Herr aber ist das Göttlich-Gute und das Göttlich-Wahre selbst, mithin ist er der Mensch selbst, aus welchem jeder Mensch Mensch ist (II, S. 112). Weil der Engel aus der bei ihm befindlichen Liebe und Weisheit Engel ist, und ebenso der Mensch, so ist offenbar, dass das mit dem Wahren verbundene Gute macht, dass der Engel ein Engel des Himmels und der Mensch ein Mensch der Kirche ist (S. 157). Die Weisheit der Engel besteht darin, dass sie sehen und begreifen, was sie denken (S. 213). Alles, was in der geistigen Welt geschieht, ist Correspondenz; denn es entspricht den Neigungen der Engel und Geister (S. 250). — Im Gegensatz gegen die kirchliche Lehre, dass die Engel im Anfang geschaffen worden und der Teufel ein gefallener Engel sei, lehrt Swedenborg (S. 180), aus dem Munde der Engel selbst unterrichtet, dass im ganzen Himmel kein einziger Engel sei, der im Anfang erschaffen, und auch in der ganzen Hölle kein Teufel, der als Engel des Lichts erschaffen u. s. w., sondern *dass alle,* sowohl im Himmel, als in der Hölle, *aus dem menschlichen Geschlechte* sind. Hölle und Teufel sind Eins, ebenso Engel und Himmel, vgl. S. 303. Das Innere des Menschen, sein Geist, ist seinem Wesen nach ein Engel (S. 287), und darum ist der Mensch dazu erschaffen, ein Engel zu werden (S. 289). Hier und da findet Swedenborg in dem biblischen Ausdruck «Engel» auch wieder nur ein Symbol (Bd. II, S. 6. 16. 18. 52. 307).

[3]) De dæmoniacis, 1760 (. Aufl. 1779). Versuch einer biblischen Dämonologie, Halle 1776.

[4]) Bei *Reinhard* (S. 195 ff. S. 206) ist nur von den Krankheiten die Rede, die der Teufel zu den Zeiten Christi und der Apostel bewirkt haben soll. Vgl. S. 211: «Dass wir dergleichen leibliche Besitzungen in der evangelischen Geschichte einräumen, geschicht *blos* wegen des Zeugnisses Jesu und seiner Apostel. So lange also ein solches authentisches Zeugniss bei einem neuern Kranken fehlt, ist kein Mensch berechtigt, ihn für wirklich besessen zu erklären.» Vgl. *Storr* §. 52 (bei *Hase* S. 238).

[5]) Die *Gassner*'schen Teufelsbeschwörungen in der katholischen Kirche (seit 1773); s. *Walch*, neueste Religionsgeschichte Bd. VI, S. 371. 541 ff. — *Justinus Kerner* in der protestantischen Kirche: Seherin von Prevorst, Stuttg. 1832. II. Ueber das Besessensein, Heilbr. 1833. Geschichte Besessener neuerer Zeit, nebst Reflexionen, von *Eschenmayer*, Karlsruhe 1836.

[6]) Glaubenslehre I, §. 45 S. 243.

[7]) Judas Ischariot, oder das Böse im Verhältnisse zum Guten betrachtet, 2 Hefte in 3 Abth. Heidelb. 1816—1819. Vgl. *Kant*, Religion innerhalb der Grenzen d. V. S. 99 ff.

[8]) *Kant* a. a. O. S. 66. *Twesten* II, S. 331 ff. vgl. S. 358—360.

DRITTER ABSCHNITT.

Anthropologie. Christologie. Soteriologie und Heilsordnung.

§. 299.

Lehre vom Menschen, der Sünde und der Freiheit.

Ueber des Menschen Natur, Würde und Bestimmung [1]) hatte keine Zeit mehr zu sagen, als die, welche in ihren Schriften von «*Philantropie* und *Humanität*» überfloss. Da ward, im Gegensatz gegen Augustin, die Trefflichkeit der menschlichen Natur gerühmt und (mit Rousseau) von idealen Naturzuständen geträumt [2]). Während auch die Theologen der Aufklärungspartei die Lehre

von der Erbsünde aus dem Systeme wegstrichen [3]), machte dagegen *Kant* selber auf das radicale Böse im Menschen aufmerksam, das er aber nicht als Erbsünde (im kirchlichen Sinne) fasste [4]). Auch die spätere speculative Philosophie war weit entfernt, den Naturzustand des Menschen für den normalen zu halten; auch sie sprach von einem Abfall und einer nothwendig gewordenen Versöhnung, und schlug den Werth der pelagianischen Freiheit, auf welche der Rationalismus das grösste Gewicht legte, nur gering an. Aber bei genauerm Nachsehen zeigte sich's, dass diese Erbsünde mit der durch die Nothwendigkeit gebotenen Endlichkeit der menschlichen Natur und des menschlichen Bewusstseins zusammenfalle, wodurch gerade der Begriff des Sündlichen und Zurechenbaren verloren ging und der ethische Standpunkt, den der Rationalismus im Interesse der praktischen Sittlichkeit festhielt, verrückt wurde [5]). Im Gegensatz gegen beide Richtungen (die rationalistiche wie die speculative) hoben die Pietisten und *die* Theologen, die zum alten Kirchenglauben zurücklenkten, den augustinischen Glauben in seinen wesentlichen Punkten wieder hervor [6]), und auch die *Schleiermacher*'sche Schule, mit den ihr verwandten Richtungen, ging, obwohl unter Modificationen [7]), auf denselben zurück. Dagegen trat die idealistische Betrachtung des Menschen, als des zum Bewusstsein erwachenden Gottes (wobei die Sünde nur als verschwindendes Moment gefasst wird), in der linken Seite der *Hegel*'schen Schule mit aller Macht hervor [8]). Aber nur um so deutlicher stellt es sich damit heraus, dass die neueste Zeit hauptsächlich von einer richtigen Fassung der Lehre von der Sünde die Regeneration der Kirche und der Theologie zu erwarten hat [9]).

[1]) Schon das ist wohl zu beachten, dass die physikalische und psychologische Anthropologie, die man in frühern Zeiten in Verbindung mit der Dogmatik behandelt hatte, sich mehr und mehr von ihr löste. Der *Mensch* ward Gegenstand popular-philosophischer Dichtung und Beschreibung: *Pope,* essay on man, 1733. *Spalding,* Bestimmung des Menschen, Lpz. 1748 u. ö. *J. J. Zollikofer,* Predigten über die Würde des Menschen, Lpz. 1783. *J. Ith,* Anthropologie oder Philosophie des Menschen, Bd. I, Winterthur 1803. (Weitere Litteratur bei *Bretschneider,* Entw. S. 493 ff.) — Besonders schön hat *Herder* die Lichtseite des Menschen (das Reinmenschliche) herausgehoben.

[2]) Vgl. die allgem. DG. §. 275. Besonders basirte sich die neuere Pädagogik auf die Lehre von der Trefflichkeit der menschlichen Natur. *Campe,* Theophron 1806, S. 234 ff.

[3]) *Steinbart* (im 5. Abschn. seines Systems der reinen Philosophie). *Henke,* lineamenta, LXXXI: Cavendum est, ne hanc peccandi facultatem, hunc vitiorum fomitem cum ipsis vitiis, ignis materiam cum incendio permisceamus, atque propterea totum genus humanum, perditum, corruptum, propter hanc suam indolem displicere Deo, vel parvulos adeo recens in lucem editos indignationi divinæ obnoxios esse dicamus, *quod ne de catulis quidem sanus quisquam ausit dicere* etc. Quæ omnia (heisst es dann weiter LXXXIV) ambiguitatis et erroris plena commenta sunt, pro lubitu arrepta, et præter sanæ rationis ac scripturæ sacræ assensum.

[4]) Vom radicalen Bösen in der menschlichen Natur (Berliner Monatsschrift Apr. 1792), Religion innerhalb der Grenzen u. s. w. (Gegen die Schwärmereien der Pädagogen S. 4 u. 5.) Der natürliche Hang zum Bösen stuft sich in folgender Weise ab: 1. Gebrechlichkeit (fragilitas), 2. Unlauterkeit (impuritas, improbitas), 3. Bösartigkeit und Verderbtheit (vitiositas, pravitas, perversitas). Der Satz: der Mensch ist böse, heisst: er ist sich des moralischen Gesetzes bewusst und hat doch die (gelegentliche) Abweichung von demselben in seine Maxime aufgenommen. Er ist *von Natur* böse, heisst s. v. a.: dies gilt von ihm in seiner *Gattung* betrachtet. (Vitiis nemo sine nascitur, Hor.) Dieser Hang wurzelt nicht in der Sinnlichkeit, sondern in der Freiheit des Menschen, und ist mithin zurechenbar. Aber auch die angeborne Schuld (reatus) hat Stufen. Der Gebrechlichkeit und Unlauterkeit entspricht die culpa; der Bösartigkeit der dolus (dolus malus). — Nichtsdestoweniger aber behauptet Kant (S. 37), dass unter allen Vorstellungsarten über die Verbreitung dieses radicalen Bösen die *unschicklichste* sei, es sich als durch Anerbung von den ersten Eltern auf uns gekommen vorzustellen; denn was der Dichter vom Guten sage, gelte auch vom moralisch Bösen: Genus et proavos, *et quæ non fecimus ipsi,* vix ea nostra puto. — Die Geschichte vom Sündenfall ist ihm nur Symbol, das er nach seinen eigenen Principien der moralischen Interpretation behandelt (S. 40—44). Auch hat der Satz vom angebornen Bösen keinen Werth für die moralische *Dogmatik,* sondern blos für die moralische *Asketik* (S. 56). Darum führt auch die Kantische Vorstellung vom radicalen Bösen keineswegs zur Lehre von der Erlösung im kirchlichen Sinne, sondern «was der

Mensch im moralischen Sinne *ist* oder werden *soll*, gut oder böse, *dazu muss er sich selbst machen*» (S. 45), s. die Heilsordnung §. 302. Daher sagt *Herder*: «Von diesem radicalen Bösen wisse Niemand, wie es in die menschliche Natur gekommen, noch wie es heraus kann» (von Religion, Lehrm. u. Gebr. S. 204. 205). Die weitere Entwicklung der Kantischen Idee s. bei *Tieftrunk*, Censur III, S. 112 ff. Der spätere Rationalismus begnügte sich damit, das Böse als etwas erfahrungsmässig in der Menschheit sich Vorfindendes zu betrachten, ohne deshalb den Ursprung in der ersten Sünde zu suchen, noch auch zu leugnen, dass der sittlich Strebende sich über die Sünde erheben könne. *Wegscheider* §. 118.

[5]) *Schelling*, Methode des akad. Studiums, S. 176. Die neue (christliche) Welt beginnt mit einem allgemeinen Sündenfall, einem Abbrechen des Menschen von der Natur. Nicht die Hingabe an diese selbst ist die Sünde, sondern, so lange sie ohne Bewusstsein des Gegentheils ist, vielmehr das goldene Zeitalter. Das Bewusstsein darüber hebt die Unschuld auf und fordert daher auch unmittelbar die Versöhnung und die freiwillige Unterwerfung, in der die Freiheit als besiegt und siegend zugleich aus dem Kampfe hervorgeht. Am deutlichsten *Blasche* a. a. O. S. 224: «Die ursprüngliche Sünde hat sich nicht vererbt (fortgepflanzt), weil der erste Mensch (Eva, Adam) zufälliger Weise gesündiget hat und weil die andern Menschen von ihm abstammen, sondern weil das erste bewusste Leben des Menschen selbst und die Fortsetzung und das Wachsthum dieses Bewusstseins ein ursprüngliches Sündigen ist. Das Forterben (Fortpflanzung) geschieht nicht sowohl durch die *physische* Zeugung, als durch die *psychische*, und als solche erscheint die Erziehung *), durch welche das Bewusstwerden, von geselliger Seite, bedingt ist. Die biblische Erzählung des Sündenfalls ist eine allegorische Darstellung des eintretenden Bewusstseins beim ersten Menschenpaar. Der dieser Katastrophe vorhergehende Zustand, das Leben im Paradiese, der Stand der Unschuld, war (wie überhaupt der Zustand der frühesten Kindheit) ein unbewusstes Instinctleben; denn alle Geistesentwicklung kann nur mit dem Bewusstwerden beginnen. Daraus ist klar, dass ebenso, wie in der physischen Schöpfung das Erste (Primäre), Ursprüngliche keineswegs das Gute **), sondern das Böse ist, dasselbe auch in der höhern, geistigen Schöpfung (Cultur), die mit dem Bewusstsein beginnt, der Fall sei. Auch in der Geisterwelt soll das Gute erst werden, und das Böse muss es begründen.» (Vgl. die Lehre der Ophiten, Bd. I, §. 62.) — *Hegel* erklärt die Erbsünde als das natürliche Ansichsein des Menschen, wiefern es ein Gewusstes ist (Philos. der Relig. Bd. I, S. 194 ff. II, S. 208 ff.). *Strauss* II, S. 69—74.

[6]) Der Pietismus und Methodismus hoben das Bewusstsein der Sünde stark heraus (vgl. allg. DG. §. 277 u. 278). Auch die Idea fidei fratrum

*) «Die Erziehung muss nothwendig den (geistig werdenden) Menschen zuerst *verführen*, bevor sie ihn zum Guten leiten kann.» (!)

**) Welche Ausdehnung hier dem Wort *Sünde* gegeben wird, geht daraus hervor, dass nun auch die *physische* Krankheit so genannt wurde; *Kieser*, bei *Blasche* a. a. O. — (Aber wo alles Sünde ist, hat auch die Sünde ihre Bedeutung verloren.)

handelt (§. 50 ff.) sehr ernst von dem tiefen Verderben des Menschen; doch nicht trostlos, s. §. 55. — Ueber *Oetingers* Lehre vom Bösen s. *Dorner*, Christologie S. 310. 311. — Von der Kirchenlehre entfernt sich *Swedenborg*, der keine eigentliche Erbsünde annimmt, sondern den Menschen, als freies Wesen, zwischen Himmel und Erde hineinstellt unter den Einfluss der guten und bösen Geister. Sein Gutes hat indessen der Mensch immer nur von Gott. Vgl. göttl. Offenb. II, S. 147 ff. Himmel und Hölle, Nr. 589—596 u. 597—603. — Einen strengern Begriff von der Sünde hat unter den Neuern *Tholuck* gefasst in der zuerst anonym erschienenen Schrift: Die Lehre von der Sünde und vom Versöhner, oder die wahre Weihe des Zweiflers, Hamb. 1823. 5. Aufl. 1836. Vgl. *Steudel, Korn*, *Klaiber* (bei *Bretschneider* S. 530).

[7]) Die Modificationen bestehen namentlich darin, dass die streng historische Fassung des Sündenfalls, die auch *Tholuck* (Beilage 3) aufgiebt *), verlassen, und eben so wenig über die justitia originalis bestimmt wird. Ueber diese erklärt sich *Schleiermacher*, christl. Glaubensl. I, S. 336, dahin, dass der Begriff derselben nicht dialektisch nachgewiesen werden könne. Dagegen hält Schl. (I, S. 412 ff.) fest an der ursprünglichen Sündhaftigkeit jedes Menschen und an der vollkommenen Unfähigkeit desselben zum Guten, die erst im Zusammenhange mit der Erlösung aufhört. Auch *de Wette* hat einerseits das Uebertriebene der (orthodox) protestantischen Behauptungen eingestanden, andrerseits aber sie gegen die Verflachung in Schutz genommen; s. Dogm. §. 56 a u. b. Vgl. *Hase*, Dogm. S. 102. 103.

[8]) *Feuerbach*, Wesen des Christenthums S. 49: «Der menschgewordene Gott ist nur die Erscheinung des gottgewordenen Menschen, was freilich im Rücken des religiösen Bewusstseins liegt: denn der Herablassung Gottes zum Menschen geht nothwendig die Erhebung des Menschen zu Gott vorher. Der Mensch war schon *in* Gott, *war schon Gott selbst, ehe Gott Mensch* wurde. Wie hätte sonst Gott Mensch werden können? Ex nihilo nil fit.»

[9]) *Jul. Müller*, die christl. Lehre v. der Sünde, Bresl. 1839. II. 2. Aufl. 1844. Dazu: *G. Ritter*, über das Böse u. s. w. (theol. Mitarbeiten II, 4), Breslau 1829. *Rothe*, Ethik II, S. 170 ff.

§. 300.

Die Christologie.

Dorner, über die Entwicklungsgeschichte der Christologie, besonders in neuern Zeiten (Tüb. Zeitschr. 1835, 4 S. 81 ff.). Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi, 1. Aufl. S. 250 ff.

Je weniger streng die Lehre vom natürlichen Verderben des Menschen genommen und je höher dessen

---

*) *Reinhard* vertheidigte noch die historische Wirklichkeit, aber hielt die verbotene Frucht für eine *giftige*, die eben deshalb den ersten Menschen den Tod brachte (!); Dogm. (3. Aufl.) S. 273.

Natur gestellt worden war, desto mehr verschwand der specifische Unterschied zwischen Jesus von Nazareth und den übrigen Menschensöhnen, und so kehrten mit dem Pelagianismus der Aufklärungsperiode auch der Socinianismus und Ebionitismus [1]) wieder in die Kirche ein. Indessen behielt auch die menschliche Seite, d. h. die bald höher, bald trivialer gefasste [2]) historische Persönlichkeit Jesu ihr hohes Interesse, und dies führte zu neuer geschichtlicher Würdigung derselben [3]), von wo aus am leichtesten wieder der Weg gefunden werden konnte zur Ahnung des Höhern, über das gewohnte Maass der Menschlichkeit Hinausgehenden. Bis dahin blieb es bei einer, der Kirchenlehre fremden Spaltung zwischen einem idealen Christus und einem historischen, zu welcher Spaltung *Kant* den Grund gelegt hatte [4]). Nur ein kleines Häuflein von Frommen (worunter die ausgezeichnetsten Geister des Jahrhunderts) [5]) hielt mitten in der negirenden Zeit die Gottheit Christi mit der ganzen Gluth einer begeisterten Liebe fest, die bei einigen mitunter sogar an Schwärmerisches und Häretisches streifte, wie bei *Immanuel Swedenborg* [6]). Der christliche Rationalismus hielt sich an die menschlich-historische Persönlichkeit Jesu, wie sie ihm aus den mit Kritik gelesenen evangelischen Relationen (besonders der Synoptiker) entgegentrat. Er unterschied sich von dem unchristlichen Naturalismus aufs bestimmteste dadurch, dass er die höchste sittliche Reinheit bei dem Stifter der Kirche voraussetzte, ohne gerade die absolute Unsündlichkeit als Dogma zu behaupten, und was er Christo von Wunderbarem und Geheimnissvollem entzog, geschah (wenigstens bei den bessern Rationalisten) durchaus nicht in der Absicht, den Herrn seiner Ehre zu berauben, sondern vielmehr, ihn dadurch den Menschen zugänglicher, seine Lehre verständlicher und

sein Beispiel fruchtbarer zu machen [7]. Die speculative Philosophie aber suchte die vom Rationalismus verkannte *Idee* des menschgewordenen Gottes oder die Einheit des Göttlichen und Menschlichen um jeden Preis zu retten, auch auf die Gefahr hin, die historische Erinnerung an die Person Christi aufgeben zu müssen, oder gar die Geschichte in Mythus zu verwandeln [8]. Die vermittelnde neuere Theologie erkennt es als ihre Aufgabe, fortwährend dahin zu wirken, dass Göttliches und Menschliches in Christo (Urbildliches und Geschichtliches) in ihrer Zusammengehörigkeit aufgefasst werden; und so verschieden auch die Wege sind, welche die Einzelnen dabei einschlagen [9], so darf doch das als Gewinn einer gemeinsamen Einsicht angenommen werden, dass die altkirchlichen Ausdrücke (von Person und Natur) nicht mehr ausreichen, das Verhältniss zu bezeichnen [10], und dass es nur einer tiefern religionsphilosophischen und religionshistorischen Forschung gelingen werde, die Idee eines durch seine Sündlosigkeit von den Sündern specifisch unterschiedenen Gottmenschen eben so wohl vor dem denkenden Geiste zu rechtfertigen, als ihre Verwirklichung *an* und *in* der Person Jesu von Nazareth für die gläubige Geschichtsbetrachtung zum höchsten Grad historischer Gewissheit zu erheben.

[1]) *Dorner*, S. 255.

[2]) Das Bekenntniss: «*Jesus von Nazareth war ein blosser Mensch*», lässt noch sehr verschiedene Stufen zu: vom Betrüger zum Schwärmer, von diesem zum heitern Weisen, und wieder von diesem zum ausserordentlichen Gottgesandten, zum Propheten und Wunderthäter, zum auferstandenen, in den Himmel erhöhten Menschensohn. Die Lehre von Jesu hat alle diese Stufen (in umgekehrter Ordnung) durchgemacht, von dem Socinianismus an bis zu dem Wolfenbüttler Fragmentisten und der natürlichen Geschichte des Propheten von Nazareth, Bethlehem [Kopenhagen] 1800.

[3]) Es konnte nur der Wahrheit förderlich werden, dass die Person Jesu immer mehr in den Kreis der *Geschichte* hineingezogen wurde, und dass man ihn selbst wie jeden andern Menschen geschichtlich zu begreifen suchte (daher jetzt das *Leben Jesu* häufiger beschrieben); denn

was sollte die Kirchenlehre von der *wahren Menschheit,* ohne die *menschliche* Betrachtung des Herrn? In dieser ist *Herder* einzig; vgl. die christlichen Schriften und die Stellen in der Dogmatik S. 134 ff. 190 ff. 212 ff. Freilich wurde über dem, was Christus mit der Gattung gemein hat, das übersehen, was ihn als den Einzigen über sie emporhebt.

[4]) Im Zusammenhange mit der Lehre vom radicalen Bösen fordert *Kant* eine Wiederherstellung des Menschen auf dem Wege der Freiheit. Dazu bedarf der Mensch eines Ideals und zwar eines menschlichen, und da kommt eben die Schriftlehre mit ihrem Christus dem praktischen Glauben entgegen (die personificirte Idee des guten Princips). Die Idee liegt in unserer Vernunft; für die praktischen Zwecke des Beispiels u. s. w. reicht auch eine dem Urbild so viel als möglich sich annähernde Persönlichkeit hin. Eine übernatürliche Zeugung ist dazu eben nicht nothwendig, wenn auch gleich das Factum einer solchen nicht absolut kann abgeleugnet werden. S. Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft S. 67 ff. vgl. S. 183. *Dorner* S. 258 ff. «*Die Incongruenz des geschichtlichen Christus mit dem urbildlichen ist hier zwar möglichst schonend angedeutet; in der That jedoch bildet diese Unangemessenheit der Erscheinung zur Idee eine Grundanschauung der Kantischen Philosophie*» *Strauss* II, S. 202.

[5]) *Zinzendorf* (u. die Brüdergemeinde), *Spangenberg* (idea fidei fratr. §. 63—84), *Bengel* (vgl. *Burk* S. 353 ff. 541), *Oetinger* (vgl. *Dorner* S. 305 ff.), *Haller, Gellert, J. C. Lavater, Hamann* (*Dorner* S. 305), *Stilling, Claudius, Klopstock, Novalis* (*Dorner* S. 323 ff.). Ueber Lavater vgl. die Biographien von *Herbst, Gessner* u. a.; *Hegner* (Beiträge, Lpz. 1836) S. 260 ff. «Meine grauen Haare sollen nicht in die Grube, bis ich einigen Auserwählten in die Seele gerufen: *er ist gewisser, als ich bin*» (Handbibel 1791). «*Die Gottheit Christi, diese allherrschende Gewalt im Himmel und auf Erden, in allen möglichen Beziehungen, war sein einziges Thema, das er in Worten und Schriften lehrte und amplificirte*» *Hegner* S. 267; vgl. dagegen den merkwürdigen Brief Goethe's an Lavater vom J. 1781. S. 140. 141.

[6]) Swedenborgs Christologie hat viel Aehnliches mit der Schwenkfeldischen. Jesus ist vom heil. Geist und der Maria geboren. Da sein Göttliches das Göttliche des Vaters ist, so wurde auch sein Körper göttlich. Das Menschliche an ihm wurde göttlich gemacht durch Leiden und Versuchungen. Das von Maria angenommene Menschliche wird nach und nach ausgezogen und der himmlische göttliche Leib angezogen. Mit diesem ist er in den Himmel gefahren. (Vgl. seine Trinitätslehre oben §. 296. *Dorner* S. 208 Anm.)

[7]) *Röhr,* Briefe über den Rationalismus XI, und christologische Predigten, Weimar 1831. *Wegscheider,* institutt. §. 123. 128. *Paulus,* Leben Jesu. *Dorner* S. 278. 279. (Der Rationalismus kennt nur eine doctrina Christi, nicht eine doctrina de Christo.) — Streit über Anbetung Christi in Magdeburg im J. 1840, s. *Hase,* KG. §. 466.

[8]) Ueber die spinozistischen Anfänge dieser speculativen Christologie s. *Strauss* II, S. 199. — *Fichte* (Anweisung zum seligen Leben, S. 166 ff.)

unterscheidet zwei Standpunkte, den absoluten und den empirischen. Aus dem ersten Standpunkte wird zu allen Zeiten und jedem ohne Ausnahme, der seine Einheit mit Gott lebendig einsieht, das ewige Wort ganz auf dieselbe Weise Fleisch, wie in Jesu Christo. Zwar gesteht auch Fichte ein, dass die Einsicht in die absolute Einheit des menschlichen Daseins mit dem göttlichen (die tiefste Erkenntniss, welche der Mensch erschwingen kann) vor Jesu nicht vorhanden gewesen sei; meint aber doch, dass der Philosoph ganz unabhängig vom Christenthum dieselben Wahrheiten finde, ja sie in einer Consequenz und in einer allseitigen Klarheit überblicke, in der sie vom Christenthum aus nicht überliefert sind. Einerseits legt er das Bekenntniss ab (S. 172), dass bis an das Ende der Tage vor diesem Jesus von Nazareth wohl alle Verständigen sich tief beugen, und alle, je mehr sie nur selbst sind, desto demüthiger die überschwängliche Herrlichkeit dieser grossen Erscheinung anerkennen werden; wenn auch gleich Jesus selbst (S. 173), falls er wieder in die Welt zurückkehrte, zufrieden sein würde, das Christenthum in den Gemüthern zu finden, ohne auf Verehrung Anspruch zu machen. Andrerseits aber (S. 173) steht ihm fest, dass nur das *Metaphysische* und nicht das *Historische* selig mache (letzteres macht nur verständig). «Ist jemand wirklich mit Gott vereinigt und in ihn eingekehrt, so ist es *ganz gleichgültig,* auf welchem Wege er dazu gekommen, und es wäre eine sehr unnütze und verkehrte Beschäftigung, anstatt in der Sache zu leben, nur immer das Andenken des Weges sich zu wiederholen.» — *Schelling,* Methode des akad. Studiums S. 175: «Die höchste Religiosität, die sich in dem christlichen Mysticismus ausdrückte, hielt das Geheimniss der *Natur* und das der *Menschwerdung Gottes* für eins und dasselbe.» Ebend. S. 192: «Die Menschwerdung Gottes in Christo deuten die Theologen empirisch, nämlich dass Gott in einem bestimmten Moment der Zeit menschliche Natur angenommen habe, wobei schlechterdings nichts zu denken sein kann, da Gott ewig ausser aller Zeit ist. Die Menschwerdung Gottes ist also eine *Menschwerdung von Ewigkeit.* Der Mensch Christus ist in der Erscheinung nur der Gipfel und insofern auch wieder der Anfang derselben; denn von ihm aus sollte sie dadurch sich fortsetzen, dass alle seine Nachfolger Glieder eines und desselben Leibes wären, von dem er das Haupt ist. Dass in Christo *zuerst* Gott wahrhaft objectiv geworden, zeugt die Geschichte, denn wer vor ihm hat das Unendliche auf solche Weise geoffenbart?» Vgl. aber S. 194. 195, wo die Indier mit ihren vielfachen Incarnationen Recht behalten gegen die christlichen Missionarien mit der einmaligen Menschwerdung Gottes, und S. 206: «Ob diese Bücher (des N. Test.) ächt oder unächt, ob die darin enthaltenen Erzählungen wirkliche unentstellte Facta sind, ob ihr Inhalt selbst der Idee des Christenthums angemessen ist oder nicht, kann an der Realität desselben nichts ändern, *da sie nicht von dieser Einzelheit abhängig,* sondern allgemein und absolut ist.» Im Uebrigen vgl. *Dorner* S. 339 ff. — Mehr historisch äussert sich *Blasche,* üb. das Böse S. 300: ...«Christus ist der Vertreter des Gipfelpunktes, welchen das weltgeschichtliche Erlösungswerk erreicht hatte. In ihm war die Mensch-

werdung Gottes vollendet. Christus hat daher die Bedeutung eines *persönlichen moralischen Weltschöpfers*» (S. 301). «Er war das höchste Erzeugniss der allgemeinen moralischen Weltschöpfung in der Weltgeschichte, welche höhere Schöpfung sich in ihm vorzugsweise personificirt hat» (S. 303).— Ueber die *Hegel*'sche Christologie (Phil. d. Rel. Bd. II, S. 204 ff., bes. 233—256) s. *Dorner* S. 397 ff., und die Kritik derselben S. 406 ff. Ungewiss bleibt (nach Dorner), ob dem historischen Christus (im Hegel'schen System) irgend eine eigenthümliche Würde bleibe *), oder ob nicht vielmehr Hegel nur darum die Einheit des Göttlichen und Menschlichen *in Christo glaube,* um sie dann *in sich zu wissen* (*Dorner* S. 414). Die beiden Schulen Hegels gehen in der Christologie darin aus einander, dass die einen den *historischen Christus* mit dem *idealen* zu vereinigen suchen (*Marheineke, Rosenkranz, Conradi,* s. *Dorner* S. 366 ff.), die andern ihn zwar nicht rein als mythische Person fassen, aber doch als nur zufälligen Repräsentanten der Idee, aus welcher Idee sich dann der weitere Mythus erzeugte, von dem die historische Person umsponnen ward: so *Strauss* im Leben Jesu (Schlussabhandlung) und in der Dogm. II, S. 209 ff. **).

[9]) *De Wette* (von *Dorner* S. 281 ff. der Fichte-Jacobi'schen Kategorie eingereiht, besser mit *Herder* verglichen) darf durchaus nicht mit denen verwechselt werden, die, unbekümmert um das Geschichtliche, nur die Idee wollen; vielmehr schaut de Wette in dem *historischen Christus* die verwirklichte Idee: freilich mehr mit dem Auge des ahnenden, subjectiv-ergänzenden Gemüths, als mit dem des streng nachweisenden und nachgrübelnden Verstandes. Gegen die speculativ-mythische Fassung erklärt er sich aufs bestimmteste, Rel. und Theol. S. 184. Besonders gründete er zuerst wieder die Sittenlehre, die auch von Orthodoxen abstract genug war behandelt worden, auf die *Person Christi;* vgl. Lehrb. der christl. Sittenl. §. 41 ff. §. 53 ff. Im Uebrigen s. Vorl. üb. die Religion, Vorl. 18: «Alle Strahlen der Wahrheit, welche in der Menschheit hervorgebrochen waren, fliessen in Christus, dem Lichte der Welt, zusammen. Alle Erkenntniss des Wahren und Guten vor ihm ist nur die Vorahnung dessen, was er geoffenbaret hat.» Ebend. S. 444: «*Jesu Persönlichkeit,* sein Leben und sein Tod, und der

---

*) Jedenfalls wies *Hegel* die rationalistische Fassung ab, S. 240: «Wenn man Christus betrachtet wie Sokrates, so betrachtet man ihn als gewöhnlichen Menschen, wie die Muhamedaner Christus betrachten, als Gesandten Gottes, wie alle grosse Menschen Gesandte, Boten Gottes im Allgemeinen sind. Wenn man von Christus nicht mehr sagt, als dass er Lehrer der Menschheit, Märtyrer der Wahrheit ist, so steht man nicht auf dem christlichen Standpunkte, nicht auf dem der wahren Religion.» Doch vgl. das Folgende.

**) In einem so strengen Gegensatz sonst (auf theologischem Gebiete) *Jacobi* zu der speculativen Schule steht, so sehr theilt er mit ihr die Gleichgültigkeit gegen die historische Person des Erlösers, und begnügt sich, wie diese mit der speculativen Idee, so mit dem subjectiv-religiösen Gefühl; s. die bekannten Worte an den Wandsbecker Boten im Eingang zu der Schrift von den göttlichen Dingen (wieder abgedr. bei *Strauss* II, S. 203). Hierin bildet *Herder* einen theilweisen Gegensatz zu *Jacobi,* oder vielmehr eine nothwendige Ergänzung zu ihm. (Aehnlich, wie Jacobi an Claudius, nur in stärkern Ausdrücken, schrieb Goethe an Lavater, vgl. Note 5.)

Glaube an ihn machen den *Mittelpunkt des Christenthums* aus. Der Geist der Religion wurde in ihm persönlich und wirkte von ihm aus auf die eines neuen religiösen Lebens bedürftige Welt, um sie neu zu schaffen.» Vgl. kirchliche Dogm. §. 66; Religion u. Theologie S. 115 ff.; Vorwort zum Commentar des Matth. und die Schlussbetrachtung über die historische Kritik der evangelischen Geschichte (zum Johannes): beides gegen *Strauss*. — *Schleiermacher* hat die Sache mehr dialektisch angefasst, und damit allerdings «*unter allen neuern Versuchen bei weitem die entschiedensten Wirkungen auf die Zeit gehabt*» (*Dorner* S. 488 ff.), aber auch wieder den Zweifel aufgereizt und ihm einen neuen Spielraum geöffnet (*Strauss* II, S. 180 ff.): vgl. Weihnachtsfeier; der christl. Glaube II, §. 92—105; Reden über Religion, 1829; Sendschreiben an Lücke (Studien u. Krit. 1829, H. 2 u. 3); mehrere Predigten, und die Auseinandersetzung des Systems bei Dorner und Strauss a. a. O. Von der spec. Schule unterscheidet sich Schleiermacher, wie de Wette, dadurch, dass er von keinem *idealen* Christus etwas weiss, der nicht eben der *geschichtliche* wäre. Geschichtliches und Urbildliches (diese Ausdrücke setzt er an die Stelle von göttlicher und menschlicher Natur) sind in ihm Eins. Das Urbildliche besteht nicht in der Fertigkeit und Geschicklichkeit auf einzelnen Gebieten des Lebens, sondern in der Reinheit und Kräftigkeit des Gottesbewusstseins. Auf den Begriff der Unsündlichkeit (Sündlosigkeit) und der damit zusammenhängenden Irrthumslosigkeit Christi basirt Schleiermacher den Glauben an dessen göttliche Würde. Der Gemeinde wie dem einzelnen Gläubigen wohnt das Bewusstsein davon inne (Schluss von der Wirkung auf die Ursache). Christus ist unsündlich ins menschliche Dasein getreten. Dies schliesst zwar nicht nothwendig den Antheil der männlichen Zeugung aus, ist aber doch als ein übernatürliches, ausser dem Zusammenhange des Sündlichen stehendes Ereigniss, als neue Schöpfung, zu fassen. Gegen die Behauptung von *Strauss*, dass die göttliche Liebe nicht alles an *ein* Individuum verschwendet, haben *Ullmann*, *Schweizer* u. a. die Frage auf den *religiösen* Standpunkt zurückgeführt, von dem Schleiermacher allein ausgegangen. Andere haben mehr speculativ das Verhältniss des Individuums zur Gattung zu bestimmen gesucht und dadurch den alten scholastischen Streit (über Nominalismus und Realismus) erneuert. — Auch *Hase* setzt mit Schleiermacher die göttliche Natur Christi (gegenüber sowohl der kirchlich orthodoxen, als der verfänglich historischen Auffassung) in die ungetrübte Frömmigkeit (Dogm. S. 286. 287) und verbindet damit den Gedanken, dass nach Christi Vorbild jeder Menschensohn, so viel an ihm ist, zum Gottessohn, und jeder Mensch zum Gottmenschen erwachsen soll. Vgl. *Dorner* S. 289 ff.

[10]) Doch hat auch die altkirchliche Theorie in neuerer Zeit wieder ihre Vertheidiger gefunden: *Steffens*, von der falschen Theologie S. 127. *Sartorius*, die Lehre von Christi Person und Werk, Hamb. 1831. 1834.

Eine alte dogmatische Streitfrage (in Betreff der Christologie) ward durch *Menken* (Homilien über das 9. u. 10. Cap. des Briefs an die Hebräer, Bremen 1831) und noch mehr durch *Irving* (human nature of Christ) angeregt: ob nämlich Christus die menschliche Natur an sich genommen, wie sie *vor* dem Falle, oder

wie sie *nach* demselben war? Menken und Irving behaupteten das letztere. Irving wurde wegen seiner Behauptung von der schottischen Nationalkirche ausgestossen, und auch innerhalb der evangelischen Schule zu Genf kam es darüber zu Streitigkeiten. S. *Dorner*, Anh. S. 530 ff. *Baur*, Versöhnungslehre S. 664 Anm. *Preiswerk*, lettre adressée à MM. les membres du Comité de la Société évangélique de Genève, 1837 (deutsch und franz.). Evang. KZ. XXI, S. 433 ff.

§. 301.

Die Versöhnungslehre.

Baur, Lehre von der Versöhnung S. 478 ff.

Wenn schon der Pietismus der vorigen Periode den juridischen Begriff der Satisfaction erweicht hatte, so war es jetzt besonders *Zinzendorf*, der die Versöhnungslehre als den Inbegriff des Christenthums von der gemüthlichen Seite auffasste, und ihr damit zugleich ein sinnliches Gepräge aufdrückte, das sie weder bei Anselm, noch in der altlutherischen Dogmatik, wohl aber in dem asketischen Sprachgebrauch der Mystiker gehabt hatte [1]). Dagegen verwarfen *Conrad Dippel* und *Swedenborg* die kirchliche Satisfactionstheorie gänzlich, von dem Standpunkte einer frei kritisirenden Mystik aus [2]). Auf der andern Seite wirkte der Rationalismus zerstörend ein. Nachdem bereits *Töllner*, wie durch anderes, so auch dadurch den Untersuchungsgeist angeregt hatte, dass er die symbolische Lehre vom thätigen Gehorsam Christi (gegen *Ch. W. F. Walch*) bestritt [3]), wandte sich das gesammte Heer der Aufklärer einmüthig gegen die kirchliche Lehre überhaupt, als gegen eine unpraktische, die wahre Sittlichkeit gefährdende Lehre [4]); wogegen jedoch auch wieder bald strengere, bald nachgiebigere Vertheidiger auftraten [5]). *Kant* leitete auch hierin eine neue Entwicklungsreihe ein, dass er, im Zusammenhange mit dem radicalen Bösen, auf die Nothwendigkeit einer Wiederherstellung der menschlichen Natur aufmerksam machte, wobei ihm aber der Tod Jesu nur eine moralisch-symbolische Bedeutung

hatte [6]). Negativer als Kant verhielten sich die eigentlichen Rationalisten, indem sie das von Kant hervorgestellte Symbolische hinter das blos Moralische zurücktreten liessen [7]). Dagegen hob *de Wette* wieder das Symbolische in eigenthümlicher Weise heraus [8]). *Schleiermacher* brachte die Lehre vom stellvertretenden Leiden und dem vollkommenen Gehorsam Christi in Verbindung mit dessen Unsündlichkeit und mit der Lehre vom hohenpriesterlichen Amt, hielt aber die beiden Momente des Stellvertretenden und Genugthuenden aus einander, so dass nur das Leiden als ein stellvertretendes, aber nicht genugthuendes, und nur der Gehorsam als ein genügender, aber nicht als ein stellvertretender erschien [9]). Die speculative Schule fand in dem Tode des Gottmenschen ein Aufheben des Andersseins und eine nothwendige Rückkehr des verendlichten Gotteslebens in die Sphäre der Unendlichkeit [10]). Auch strenge Supranaturalisten nahmen an der anselmisch-kirchlichen Fassung Anstoss und suchten sie gegen eine andere, wie sie glaubten, der biblischen Vorstellung gemässere zu vertauschen [11]); doch fand auch Anselm seine Vertheidiger, die weit entfernt, dessen Lehre als eine unbrauchbare zu beseitigen, vielmehr sie nur in demselben Geiste weiter zu bilden versuchten [12]).

[1]) Vgl. allg. DG. §. 278. Dagegen *Bengel* a. a. O. S. 81 ff. S. 89: «Auf die Imagination wird desfalls bei der neumährischen Gemeine fast alles, und auf das Verständniss das Wenigste gewendet.» S. 90: «Daher ist immer die Rede von Blut, Wunden, Nägelmalen, Seitenhöhlchen, Leichengeruch u. s. w., und eine indiscrete Benennung des Lämmleins ist häufig dabei..... Dergleichen Vorstellungen von Geisseln, Kreuz u. s. w. sind für die natürlichen Sinnen und Affecten etwas Bewegliches, sonderlich bei dem gemeinen Haufen, aber sie machen weder die ganze Sache, noch das Vornehmste von der Sache aus.» S. 123: «Wer die Art des menschlichen Gemüthes kennet, der kann es unmöglich gut befinden, wann man in Gedanken und Reden von dem ganzen Schatz der heilsamen Lehre einen einigen Artikul zur steten Betrachtung, entweder für sich, oder auch Andern zufolge, aussondert. Es giebt eine Battologie, ein leeres, mattes Geschwätze, welches nicht nur

mit dem Munde, sondern auch in Gedanken vorgehen kann, und mit einer eigenwillig erzwungenen und übertriebenen Blutandacht möchte Einer wieder in die blosse Natur hineinversenken....» Man soll «den edelsten Saft nicht unaufhörlich umrühren und ihn gleichsam verriechen lassen.» S. 124: «Wann einer von einer Uhr ein Stücklein, welches nicht die Stunde selbs weiset und ihm folglich als entbehrlich vorkommt, nach dem andern bei Seit thäte, so würde ihm der Zeiger selbs keinen Dienst mehr thun. Wer alle Theile an einer Sache auflöset und trennet, der verderbt das Ganze. Zerstücken ist zerstören.» S. 126: «Viele machen aus dem Blut Christi ein Opium, womit sie sich und Andere im Gewissen um den Unterschied dessen, was Recht und Unrecht ist, bringen.»

[2]) *Dippel* hebt mit den Mystikern gegen das äusserliche Leiden Christi sein inneres Leben als das wahrhaft erlösende Moment heraus. Der Tod Christi ist ihm Vorbild von dem Tod, den der alte Mensch in uns erleiden muss. Christus hat uns nicht von den Züchtigungen befreit, sondern gezeigt, wie wir dieselben tragen sollen, da sie uns heilsam sind, um unsern Sinn von dem Irdischen abzulenken. Vgl. *Walch,* Einleit. in die Religionsstreitigk. II, S. 718 ff. V, S. 998 ff. *Baur* a. a. O. S. 473 ff. Ueber das Verhältniss dieser Lehre zur socinianischen, ebend. — Nach *Swedenborg* ist das Leiden am Kreuz die letzte Versuchung Jesu, die er bestehen musste, um den Sieg über das Reich des Bösen (die Hölle) davon zu tragen, wodurch zugleich sein Menschliches verherrlicht, d. i. mit dem Göttlichen des Vaters vereinigt wurde: Göttl. Offenb. I, S. 36 ff. und an andern Stellen mehr.

[3]) *Ch. W. F. Walch,* de obedientia Christi activa commentatio, Gott. 1755. — *J. G. Töllner,* der thätige Gehorsam Jesu Christi, Bresl. 1768, womit zu vergleichen die Nachlese in den vermischten Aufsätzen II, 2 S. 273, in welcher gegen Taylor und die Socinianer die Lehre von dem *leidenden* Gehorsam und dem Verdienstlichen desselben im orthodoxen Sinne vertheidigt wird; vgl. *Baur* S. 478 ff. Mehr über, als gegen Tölln.: *Ernesti,* in der neuen theol. Bibl. Bd. IX, S. 914 ff. Auch Ern. meint, man sollte diese Eintheilung in obedientia activa et passiva, die nur Verwirrung mache, längst weggeschafft haben; — aber «*man stimmet die alten Leiern nicht gerne anders, die Saiten möchten gar springen*»; und so nimmt Ernesti mit Aufopferung philosophischer Genauigkeit (S. 942) die angegriffene Lehre theilweise in Schutz. Weitere Gegenschriften bei *Baur* S. 504 Anm.

[4]) *Steinbart, Eberhard, Bahrdt, Henke, Löffler* u. a. (bei *Baur* S. 505 — 530).

[5]) Unter den Vertheidigern, zwar nicht der anselmischen Lehre, aber doch wohl des biblischen Erlösungsbegriffes (gegenüber dem orthodoxen Missverständniss sowohl, als der heterodoxen Missdeutung), steht in geistiger Beziehung *Herder* obenan (Erläuterungen zum Neuen Test. S. 51 – 56, und von Religion und Lehrmeinungen, Abh. 7; vgl. Dogmatik S. 212 ff.). Herder suchte namentlich den juridischen Gesichtspunkt zu entfernen und den religiösen festzuhalten; dagegen lehnten sich mehrere der neuern Vertheidiger *(Michaelis, Storr,* zum Theil auch

Seiler) an die Grotius'sche Theorie vom Strafexempel (vgl. §. 268, Note 9) an, verbanden aber damit auch andere Vorstellungen. So nimmt Storr an, dass der Tod Jesu auch sittlich vervollkommnend auf ihn zurückgewirkt habe (von dem Zweck des Todes Jesu, S. 664; bei *Baur* S. 544 ff.). — *Döderlein, Morus, Knapp, Schwarze, Reinhard* *) sahen im Tode Jesu mehr nur eine feierliche Bestätigung von Gottes Geneigtheit, die Sünden zu vergeben; wie denn überhaupt diese Supranaturalisten von den streng symbolischen Bestimmungen nachliessen und nur das annahmen, was sie wörtlich in der Bibel begründet fanden; wobei sie indessen die Accommodationstheorie (besonders von Seiten Gottes) nicht ganz verschmähten. S. *Baur* S. 547 ff.

[6]) Relig. innerh. d. Grenzen d. bl. Vern. S. 87 ff. Im Grunde muss (nach *Kant*) der Mensch sich selbst helfen. Eine Stellvertretung im eigentlichen Sinne kann nicht stattfinden. Es ist an keine transmissible Verbindlichkeit zu denken, wie bei einer Geldschuld (S. 88). Aber auch die eigene Herzensbesserung tilgt die frühern Schulden nicht, und sonach hätte der Mensch wegen der Unendlichkeit der Schuld auch eine unendliche Strafe zu gewärtigen. Gleichwohl ist eine Tilgung der Schuld möglich. Insofern nämlich bei der Antinomie von sittlicher Vollkommenheit und äusserer Glückseligkeit der gebesserte Mensch dieselben Uebel zu leiden hat, wie der ungebesserte, er aber diese Leiden mit einer würdigen Gesinnung trägt, um des Guten willen, nimmt er sie willig als Strafe hin für das, was der alte Mensch gesündigt. Physisch ist es derselbe Mensch, moralisch ist er ein anderer geworden, und so trägt der letztere für den erstern die Schuld als Stellvertreter. Was aber so an dem Menschen selbst als ein innerer Act vorgeht, das tritt in der Person Jesu (dem Sohn Gottes) in anschaulicher Weise heraus, als personificirte Idee; was der neue Mensch übernehmen muss, indem er dem alten abstirbt, wird an dem Repräsentanten der Menschheit als ein- für allemal erlittener Tod *vorgestellt* (vgl. S. 89 ff.). Uebrigens vermag auch, nach Kant, keine äusserliche Expiation (selbst die des stellvertretenden Ideals des Sohnes Gottes nicht) den Mangel an eigener Herzensbesserung zu ersetzen (S. 96 u. 163). — Ueber die an Kant sich anschliessenden Theologen: *Tieftrunk, (Süsskind,) Stäudlin, Ammon*

*) Alle verschiedenen Zwecke des Todes Jesu fasst namentlich *Reinhard* mit logischer Präcision zusammen, §. 107. Er gesteht ein, dass die Lehre durch eine Menge unächter Zusätze verunstaltet worden sei, wodurch sie *denkenden Köpfen* habe müssen verdächtig werden; daher billigt er keineswegs die Meinung, als ob der Zorn Gottes gegen die Sünder dieses Opfer nöthig gemacht, und sich gleichsam *im Blute Jesu erst habe abkühlen müssen,* und ebenso verwirft er die übrigen an der kirchlichen Lehre haftenden und ihr wesentlichen Vorstellungen, um am Ende bei der *feierlichen Erklärung* stehen zu bleiben, dass Gott den Sündern gnädig sein wolle. «Gott erscheint bei dieser Anstalt als ein *Vater voll Liebe,* der bereit ist, die Sünder zu begnadigen, aber zugleich auch als ein *ernsthafter und weiser Vater,* entfernt von aller unzeitigen und tadelhaften Zärtlichkeit, der seinen Kindern, die er begnadigt, den lebhaftesten Abscheu gegen ihre Vergehungen beibringen und ihnen an einem Beispiele zeigen will [Grotius], welche schreckliche Folgen die Uebertretung seiner Gesetze nach sich ziehe, und welches Elend sie eigentlich selbst verdient hätten.»

u. s. w. s. *Baur* a. a. O. — Eine modificirte Auffassung, aus der Kantischen Schule hervorgegangen, ist die von *Krug:* der Widerstreit der Vernunft mit sich selbst, in der Versöhnungslehre dargestellt und aufgelöst, Züllichau 1802 (gesammelte Schriften, 1. Abth.: theol. Schriften Bd. I, 1830. S. 295 ff.). S. *Baur* S. 589 ff.

[7]) *Wegscheider* (P. III, c. II, §. 142) reducirt die ganze Bedeutung des Todes Jesu dahin: Per religionis doctrinam a Christo propositam et ipsius morte sancitam hominibus, dummodo illius præceptis omni, quo par est, studio obsequantur, veram monstrari viam et rationem, qua, repudiatis quibusvis sacrificiis aliisque cærimoniis placandi numinis divini caussa institutis, vero Dei ejusque præceptorum amore ducti Deo probari possint. — *Attamen* (fährt er fort) *ne* animis fortioribus bene consulendo *imbecilliores offendamus*, sententiam de morte Jesu Christi expiatoria, ipsorum scriptorum ss. exemplo, *etiam symbolica quadam ratione* adumbrare licebit, ita ut mors Christi proponatur vel tamquam symbolum, quo sacrificia qualiacunque sublata sint, ac reconciliatio hominis cum Deo significata et venia peccatorum cuivis vere emendato solemni ritu confirmata etc. — Besonders stark gegen den Missbrauch der (im Zerrbild gefassten) Kirchenlehre: Omnino vero doctores caveant, ne conscientiæ improborum, imprimis morti propinquorum, quasi veternum obducant nimium jactando vim sanguinis Christi expiatoriam, quo Deus Molochi instar, piaculi innocentis quippe sanguinem sitientis, placatus sistatur. (Vgl. *Bengel* oben Note 1, u. *Reinhard* Note 5.) Ueber *Schotts* und *Bretschneiders* (rational-supranaturalistische) Auffassung vgl. *Baur* S. 608 ff.

[8]) Die Commentatio de morte Christi expiatoria, Berol. 1813 (wieder abgedruckt in den Opusc. Berol. 1830), findet in den spätern Schriften de Wette's ihre Ergänzung und Berichtigung (vgl. die Vorrede zu den Opuskeln). — Religion und Theologie S. 253: «Die Versöhnungslehre ist uns nicht, wie so vielen neuern Theologen, ein für die Religion bedeutungsloser oder wohl gar schädlicher Ueberrest des Judaismus im Christenthum.... sie ist (mit dem Gefühl gefasst) *ein ästhetisch-religiöses Symbol,* welches die wohlthätigste Wirkung auf das *fromme Gemüth* äussert. Das Bewusstsein der Schuld, ästhetisch gefasst, ist das religiöse Gefühl der Ergebung, in dem wir uns vor Gott beugen und wodurch uns die Ruhe des Gemüthes wiederkommt...... Sowie in Christo alle Ideen geschichtlich und persönlich erschienen, so auch diese höchste der Versöhnung, damit sich in ihm das ganze Leben der Menschheit spiegeln sollte...... In dem Tode Jesu, dem höchsten Beweis der Liebe, kommt uns beides zur Anschauung, die Grösse unsers Verderbens und die siegreiche Erhebung über dieses Verderben.» Vgl. Dogmatik §. 73 a u. b. Die symbolische Auffassung des Todes Jesu bei de Wette unterscheidet sich von der Kantischen (u. Wegscheider'schen) dadurch, dass, während diese nur ein Symbol für die *verständige* Betrachtung (gleichsam einen Nothbehelf für die, die noch einer Versinnbildung abstracter Ideen bedürftig sind) aufstellten, sie sich vielmehr an das *Gemüth* wendet und eine nothwendige wird für alle, insofern eben die Religion im Gefühl ihre Wurzel hat.

[9]) *Schleiermacher* setzt das Erlösende und Versöhnende nicht in den Tod, als einzelnes Moment, sondern in die Lebensgemeinschaft mit Christo. (Er erkennt darin ein Mystisches, das er aber sowohl von dem Magischen, als dem Empirischen unterscheidet, und das zwischen beiden in der Mitte steht.) Vermöge *dieser Lebensgemeinschaft* wird seine Gerechtigkeit (Gehorsam bis zum Tode) die unsrige *), was mit der äusserlich gefassten stellvertretenden Genugthuung nicht zu verwechseln ist. Insofern aber in ihm, dem Einzelnen, die Gesammtheit der Gläubigen repräsentirt ist, kann er eher unser *genugthuender Stellvertreter heissen.* Vgl. christl. Glaube II, S. 103 ff. 128 ff. *Baur* S. 614 ff. Gegen Schleiermacher trat *Steudel* als Vertheidiger der kirchlichen Lehre auf, s. *Baur* S. 642. — Im Anschluss an Schleiermacher suchte *Nitzsch* (christl. Lehre S. 238—248) dem leidenden Gehorsam, der bei Schleiermacher nur die Krone des thätigen ist, eine speciellere Bestimmung zu geben. Unterschied von Versöhnung und Versühnung (καταλλαγή und ἱλασμός, reconciliatio und expiatio).

[10]) *Fichte,* Anweisung zum seligen Leben, besonders die 5. Vorles. S. 124 ff., die 9. u. 10. S. 251 ff. *Baur* S. 692 ff. *Schelling* (s. Christologie). Vgl. *Blasche,* das Böse S. 304 ff. — *Hegel,* Phil. d. Rel. II, S. 246 ff. S. 249: «Gott ist todt — dieses ist der fürchterlichste Gedanke, dass alles Ewige, alles Wahre nicht ist, die Negation selbst in Gott ist; der höchste Schmerz, das Gefühl der vollkommenen Rettungslosigkeit, das Aufgeben alles Höhern ist damit verbunden. Der Verlauf bleibt aber hier nicht stehen, sondern es tritt nun die Umkehrung ein: Gott nämlich erhält sich in diesem Process, und dieser ist nun der *Tod des Todes.* Gott steht wieder auf zum Leben, er wendet sich somit zum Gegentheil...» S. 251: «Es ist die unendliche Liebe, dass Gott sich mit dem ihm Fremden identisch gesetzt hat, um es zu tödten. Dies ist die Bedeutung des Todes Christi.» S. 253: «Gott selbst ist todt, heisst es in einem lutherischen Liede; dies Bewusstsein drückt dies aus, dass das Menschliche, Endliche, Gebrechliche, das Negative göttliches Moment selbst ist, in Gott selbst ist; dass das Anderssein, das Endliche, das Negative nicht ausser Gott ist, die Einheit mit Gott nicht hindert» u. s. w. (*Baur* a. a. O. S. 712 ff. u. christl. Gnosis S. 671 ff.). — *Daub,* Theologumena (bei *Baur* S. 696 ff.): «Die Welt kann durch sich selbst Gott nicht genugthun; nur Gott hat eine genugthuende oder versöhnende Natur. Als der Gott genugthuende Gott ist er der Sohn, als der, welchem genuggethan wird, der Vater; beide aber sind an sich Eins; die Versöhnung gehört an sich zum Wesen Gottes, und ist so ewig als die Schöpfung und Erhaltung. Von Ewigkeit opfert Gott sich der Welt, oder befiehlt Gott der Vater, dass Gott der Sohn sich ihm opfere und ihm genugthue. Daher ist die Genugthuung, indem Gott als genugthuend die Stelle der Welt vertritt, eine stellvertretende, und zwar sowohl activ als passiv. Als Versöhner erhebt Gott die Welt zur absoluten Nothwendigkeit, und ist dadurch zugleich ihr Schöpfer und Erhalter,

*) Den Ausdruck, dass Christus das *Gesetz* erfüllt habe, verwirft *Schleiermacher*: nur den *göttlichen Willen* habe Christus erfüllt. S. 134. 135.

oder der Grund ihrer absoluten Realität und Freiheit.» — *Marheineke,* Dogm. §. 227—247 (bei *Baur* S. 718 ff): «Die Versöhnung der Welt mit Gott durch Gott ist, dass das mit sich und der Welt einige göttliche Wesen sich selbst durch das Verderben der Welt, es vertilgend, hindurchbewegt. Als der sich selbst ewig Genugseiende ist Gott auch der sich selbst Genugthuende. Genugthun aber kann Gott nur als Gottmensch, in welchem die Möglichkeit der Versöhnung darin enthalten ist, dass in ihm die menschliche Natur nicht im Unterschied steht von der göttlichen. Die Genugthuung des Gottmenschen ist eine stellvertretende, sofern er in der Versöhnung der Welt die Stelle der Welt vertritt, worin die doppelte Bestimmung liegt, dass die Welt in ihrem Verderben Gott nicht genugthun kann, dass sie aber in ihrer Wahrheit und Wirklichkeit, als menschliche Natur, oder in ihrem wahren und heiligen Princip durch die Person des Einen Menschen, der die Stelle aller vertritt und deswegen in seiner Einzelheit der allgemeine Mensch ist, vertreten ist.» — *Usteri,* paulin. Lehrbegriff S. 133: «Die Menschwerdung des aus dem Urgrunde aller Dinge (dem Vater) gezeugten Sohnes Gottes ist die Versöhnung des Endlichen mit dem Unendlichen, des Geschaffenen mit dem Urgrunde des Seins, des Zeitlichen mit dem Ewigen. Der menschgewordene Sohn Gottes aber tritt durch den Tod wieder heraus aus der Sphäre des Endlichen, Geschaffenen, Zeitlichen, in die Sphäre der Unendlichkeit zurück als Geist, der nun im Endlichen waltet und es ewig mit Gott verbindet.»

[11]) *Klaiber* (bei *Baur* S. 648), besonders aber *Hasenkamp* (Vater u. Sohn), *Menken* (Pastor in Bremen), *Collenbusch* (in Barmen) und *R. Stier.* Alle diese kommen darin überein, dass sie den Widerstreit von Liebe und Gerechtigkeit in Gott negiren (besonders heftig Hasenkamp und Menken), und dass sie, jedoch unter verschiedenen Modificationen (so dass z. B. bei Stier die Idee des Zornes Gottes nicht aufgegeben wird), die Liebe zum eigentlichen Princip der Erlösung machen. Das Weitere bei *Baur* S. 656 ff. (wo auch die Titel der Schriften). Vgl. *Krug,* die Lehre des Dr. Collenbusch, Elberfeld 1846. S. 44.

[12]) So der Verfasser eines Aufsatzes in der Evangel. KZ. 1834: Geschichtliches aus der Versöhnungs- und Genugthuungslehre (s. *Baur* S. 672 ff.), und *Göschel,* der namentlich die juridische Behandlung des Dogma's, woran andere sich gestossen, in Schutz nimmt, in den Zerstreuten Blättern aus den Hand- und Hülfsacten eines Juristen u. s. w. Vgl. *Tholucks* litterar. Anzeiger, 1833. S. 69 ff. Evangel. KZ. 1834. S. 14. *Baur* S. 682 ff.

Die Lehre von einem descensus ad inferos passte in ihrem mythischen Gewande weder zur rationalistischen, noch zur modern-supranaturalistischen Ansicht, und auch die speculative Theologie konnte in ihr nur ein Symbol erkennen, dass auch in den verworfensten Seelen noch ein lichter Punkt sei, an welchem sich Christus verkündigt. Vgl. die Stellen von *Reinhard, de Wette, Marheineke* bei *Hase,* Dogm. S. 344. Die Lehre von den drei Aemtern Christi wurde von *Ernesti* als unzweckmässig angegriffen, opusc. theol. p. 411 sqq. Dagegen haben neuere Dogmatiker sie wieder aufgenommen: so *Schleiermacher* a. a. O. Vgl. *König,* die Lehre von Christi Höllenfahrt, Frankf. 1842.

§. 302.

Heilsordnung. Rechtfertigung und Heiligung. (Glauben und Werke.) Gnade und Freiheit. Prädestination.

Mit der strengkirchlichen Fassung der Versöhnungslehre musste auch der juridische Begriff der Rechtfertigung, in seiner scharfen Trennung von der Heiligung, seine Bedeutung verlieren, und so näherten sich in dieser Hinsicht auch protestantische Dogmatiker wieder der katholischen Lehre, dass sie beides nur als die verschiedenen Seiten desselben göttlichen Actes betrachteten [1]. Trotz des radicalen Bösen wurde von *Kant* dem Menschen die Freiheit zugesprochen, aus freier Willenskraft sich zu bessern [2], gleichwohl aber jede äusserliche, blos gesetzliche Werkheiligkeit und eine darauf gegründete Verdienstlichkeit im Sinne des Protestantismus zurückgewiesen [3]. Auch die Bedeutung des *Glaubens* hob Kant hervor, wobei er jedoch zwischen dem statutarischen (historischen) Kirchenglauben und dem Religions- (Vernunft-) Glauben unterschied, und nur dem letztern einen Einfluss auf die Sittlichkeit zuschrieb [4]. Was von Kant gilt, kann im Allgemeinen auch vom Rationalismus gesagt werden, dem wenigstens darin Unrecht geschieht, wenn man ihn bei seiner pelagianischen Richtung eines Rückfalls in die katholische Werkheiligkeit beschuldigt [5]. Auf dem strengern augustinischen Standpunkt hielten sich, wenn auch unter verschiedenen Modificationen, der Pietismus und der Methodismus [6], und auch die neuere Theologie fasste den Begriff der Freiheit wieder mehr im augustinischen als pelagianischen Sinne, oder suchte beide Systeme von einem höhern Standpunkte aus zu vermitteln [7]. Und so erhielt denn auch das augustinisch-calvinische Dogma von der *Prädestination* [8], trotz der warnenden und dro-

henden Stimme, die einst *Herder* gegen die Hand erhoben, die den Streit darüber wieder aufnehmen würde [9]), an *Schleiermacher* einen scharfsinnigen, das Anstössige beseitigenden Vertheidiger [10]), während es, roher angefasst, zu schroffen und verdammenden Urtheilen hinführte [11]).

[1]) Schon *Henke* erklärte es für gleichgültig, ob die emendatio oder die pacatio animi vorausginge, lineamenta CXXIII. Bei dieser Indifferenz konnte es aber nicht bleiben. Nur tiefere Forschung führte zur höhern Einigung: *Schleiermacher*, christl. Glaubenslehre Bd. II, §. 109. 110. *Marheineke*, Dogm. S. 301: «Der Begriff der Rechtfertigung bestimmt sich in dem Geiste der christlichen Religion selbst als die Einheit der Vergebung der Sünden und der Einflössung der Liebe.» Vgl. auch *Menken* und *Hahn* (bei *Möhler* Symb. S. 151, — in Beziehung auf die fides formata); *Hase*, Dogm. S. 419—421. Doch ist auch in neuerer Zeit wieder (dem Katholicismus gegenüber) die alte Heilsordnung vertheidigt worden, um sie vor Verflachung zu schützen. *Baur*, gegen Möhler S. 235 ff.

[2]) Religion innerhalb der Grenzen u. s. w. S. 45: «Was der Mensch im moralischen Sinne ist, dazu muss *er sich selbst machen* oder gemacht haben. Beides muss eine Wirkung seiner freien Willkür sein, denn sonst könnte es ihm nicht zugerechnet werden, folglich er weder moralisch gut noch böse sein.» S. 46: «Ungeachtet des Abfalls erschallt das Gebot: wir *sollen* bessere Menschen werden; folglich müssen wir es auch *können*.... Dabei muss vorausgesetzt werden, dass ein Keim des Guten in seiner ganzen Reinigkeit übrig geblieben, nicht vertilgt oder verderbt werden konnte, welcher gewiss nicht die Selbstliebe sein kann u. s. w.....». S. 53: «Eins ist in unserer Seele, welches, wenn wir es gehörig ins Auge fassen, wir nicht aufhören können, mit der höchsten Verwunderung zu betrachten, und wo die Bewunderung rechtmässig, zugleich auch seelenerhebend ist: und das ist die *ursprüngliche moralische Anlage in uns* überhaupt.....». S. 58: «Nach der moralischen Religion (dergleichen unter allen öffentlichen, die es je gegeben hat, allein die christliche ist) ist es ein Grundsatz, dass ein jeder, so viel als in seinen Kräften ist, thun müsse, um ein besserer Mensch zu werden (Luc. 19, 12—16).» Vgl. die Lehre vom kategorischen Imperativ (in der Kr. der prakt. Vern.).

[3]) Ebend. S. 52: «Nicht von der *Besserung der Sitten* soll die moralische Bildung des Menschen anfangen, sondern von der *Umwandlung der Denkungsart* und *der Gründung des Charakters.*» (Vgl. die Kantische Unterscheidung von *Legalität* und *Moralität*, Kritik der prakt. Vernunft, S. 106.)

[4]) Ebend. S. 157 ff. Freilich ist unter Religion die Vernunftreligion gemeint, in welche der historische Glaube allmählig überzugehen hat (S. 169). Ueber die Gnade Gottes (nach Kantischen Principien) vgl.

Tieftrunk III, S. 132 ff.; von den Gnadenwirkungen, S. 166 ff. S. 204 wird der *seligmachende* Glaube dahineingesetzt, dass der Mensch 1. *selbst* zu seiner Seligkeit thut, was er kann, 2. *im Uebrigen* der Weisheit Gottes vertraut.

[5]) Schon *Bengel* klagt bitter über den Pelagianismus seiner Zeit, dass nämlich den Menschen die Wirkungen von der Gnade je mehr und mehr fremd und verdächtig werden, und zwar in dem Grade, dass, wenn Pelagius heut zu Tage aufstände, er ohne Zweifel den heutigen Pelagianismus bedauern würde; s. *Burk* S. 238. Es waren nun namentlich die *übernatürlichen Gnadenwirkungen*, an welchen die rationalistische und die mehr prosaisch reflectirende Richtung der Zeit Anstoss nahm; s. *J. J. Spalding*, über den Werth der Gefühle, 1764. *J. L. Z. Junkheim*, von dem Uebernatürlichen in den Gnadenwirkungen. (Die weitere Litt. bei *Bretschn.* Entw. S. 667 ff. Vgl. auch *Wegscheider*, §. 152 ff., namentlich §. 161: de unione mystica.) Der Rat. kennt kein anderes praktisches Christenthum, als das thätig nach aussen gerichtete, und verkennt grossentheils das eigentliche Wesen der Mystik, das Dynamische in der Lehre vom Glauben und seinen innern Wirkungen. Hingegen dringt auch der christliche Rationalismus (in seinem Unterschiede vom Naturalismus) stets auf die *Gesinnung*, als die Quelle der Handlungen, und verwirft alles todte Gesetzeswerk; s. *Wegscheider* §. 155 mit Beziehung auf Luthers Worte: «*Gute fromme Werke machen nimmermehr einen guten frommen Mann, sondern ein guter frommer Mann macht gute Werke; die Früchte tragen nicht den Baum, sondern die Bäume tragen die Frucht.*» (*Walch* XIX, 1222 ff.) Vgl. *Stäudlin*, Dogmatik S. 417, und andere bei *Hase*, Dogm. S. 419.

[6]) Die Gegensätze innerhalb dieser Parteien drehten sich meist um den Busskampf, um die Verlierbarkeit der Gnade, um die Möglichkeit einer schon hier zu erreichenden sittlichen Vollkommenheit, um die unio mystica cum Deo u. s. w. So zerfiel *Wesley* (1740) mit den Herrnhutern in Beziehung auf Nothwendigkeit der guten Werke und über die Stufen des Glaubens, s. *Southey* (deutsch v. *Krummacher*) I, S. 298 ff. — *Wesley* und *Whitefield* trennten sich, indem jener die Allgemeinheit der Gnade, dieser den Particularismus lehrte; s. ebend. S. 330 ff. — Den Herrnhutern warfen die Pietisten einen Mangel an Eifer in der Heiligung vor. — *Bengel* beschuldigt *Zinzendorf* des Antinomismus: Abriss der Brüdergem. S. 128 ff. Gegen die geistliche Vereinigung (im Sinne der Herrnhuter) S. 145: «Sie hat den Schein der grössten Geistlichkeit, und das Fleisch hat unter der Hand dabei ein reicheres Futter, als kein purer, noch so mächtiger Weltmensch kriegen kann.» Vgl. indessen Idea fidei fratrum §. 118. 149 ff. 169 ff. — Nach *Swedenborg* ist (im Gegensatz gegen die kirchliche und die herrnhutische Lehre) die Zurechnung des Verdienstes Christi ein Wort ohne Sinn, wenn man nicht die Sündenvergebung *nach* der Busse darunter versteht; denn nichts von dem Herrn kann dem Menschen *zugerechnet*, das Heil aber kann von dem Herrn *zugesagt* werden, nachdem der Mensch Busse gethan, d. i. nachdem er seine Sünden gesehen und anerkannt hat, und hernach von denselben absteht, und dies aus dem Herrn thut. Dann

wird ihm das Heil auf diese Weise zugesagt, dass der Mensch nicht durch eigenes Verdienst oder aus eigener Gerechtigkeit selig wird, sondern durch den Herrn, welcher allein gekämpft und die Hölle besiegt hat u. s. w.; s. göttl. Offenbarung I, S. 47. Ebend.: «Es giebt einen *göttlichen* Glauben und einen *menschlichen* Glauben; den göttlichen Glauben haben diejenigen, welche Busse thun; den menschlichen Glauben aber diejenigen, welche nicht Busse thun und doch an Zurechnung glauben.»

[7]) Entweder werden zwei Standpunkte der Betrachtung angenommen, die beide ihre Berechtigung haben (der religiöse und der ethische, der des Glaubens und der Reflexion) — bei *de Wette*, Rel. und Theol. S. 242 ff. (vgl. Dogm. §. 76 ff.); oder die Freiheit wird (im Gegensatz gegen die Wahlfreiheit) als eine höhere, aus der Einheit mit Gott resultirende gefasst, so dass, je nachdem man's nimmt, alles Gnade und alles Freiheit ist, das Thun Gottes als das unsrige erscheint, und umgekehrt, s. *Hegel*, Phil. der Rel. I, S. 157. *Hase*, Hutter. red. p. 274 Anm. Vgl. die weitere theol. Erörterung bei *Schleiermacher*, Glaubenslehre II, §. 86—93. §. 106—112. *Nitzsch* §. 138 ff.

[8]) Wirklich hatte der Streit der Confessionen hierüber längere Zeit geruht. Blos in den dreissiger Jahren hatte die Schrift von *Joach. Lange:* die evang. Lehre von der allgemeinen Gnade (Halle 1732) den Streit wieder angeregt. Der hessische Prediger *J. J. Waldschmidt* trat mit der calvinischen Lehre gegen Lange auf (1735), woraus sich ein weiterer Schriftstreit entspann. Vgl. *Schlegel*, KG. des 18. Jahrh. II, 1 S. 304. *von Einem* II, S. 323.

[9]) Vom Geist des Christenthums, S. 154 (Dogm. S. 234): «Glücklicher Weise hat die Zeit alle diese bibel- und geistlosen Verwirrungen, sowie den ganzen Streit über die mancherlei Gaben, der ohn' alle Gnade geführt ward, in den breiten Strom der Vergessenheit gesenkt, *und verdorren müsse die Hand, die ihn je daraus hervorholet.*» (Herder theilte mit seiner Zeit die Missstimmung gegen Augustin und die Lehre von den Gnadenwirkungen, vgl. die weitern Stellen Dogm. S. 230 ff.)

[10]) Ueber die Lehre von der Erwählung (theologische Zeitschrift, herausgegeben von *Schleiermacher, de Wette* und *Lücke*, Hft. 1, S. 1 ff.). Dagegen: *de Wette*, über die Lehre von der Erwählung u. s. w. (ebend. Hft. 2, S. 83 ff.); *Bretschneider* (in der Oppositionsschrift von *Schröter* und *Klein*, 4, S. 1—83); *Schleiermacher*, christlicher Glaube II, §. 117—120. Das Mildernde besteht darin, dass sich die Erwählung nicht auf das Schicksal nach dem Tode, sondern auf das frühere oder spätere Hinzukommen zur Gemeinschaft mit Christo bezieht. (Die weitere Litteratur bei *Bretschneider*, Entwurf S. 677 ff.)

[11]) Gegen die von *Krummacher* aus d. Engl. übersetzte Schrift von *Abr. Booth:* the reign of Grace (der Thron der Gnade, Elberfeld 1831, bes. C. 3) siehe *J. P. Lange*, Lehre der heil. Schrift von der freien und allgemeinen Gnade Gottes, ebend. 1831. — Ueber die methodistische Spaltung siehe oben Note 6.

VIERTER ABSCHNITT.

Kirche. Sacramente. Letzte Dinge.

§. 303.

Kirche.

Je mehr das kirchliche Leben selbst im weltlichen unterging, desto weniger konnte der Kirche zugemuthet werden, ein sicheres und klares Bewusstsein von ihrer Existenz in sich zu tragen. Der falsch verstandene Protestantismus der Aufklärung sah in jeder Selbstständigkeit des kirchlichen Lebens, dem Staat gegenüber, etwas Hierarchisches. Hatte noch früherhin der Kanzler *Pfaff*, im Gegensatz gegen das Territorialsystem, das Collegialsystem der Kirche vertheidigt [1]), so empfahl sich doch ersteres *der* Ansicht immer mehr, die in der Kirche eine Zuchtanstalt des Staates erblickte, oder es höchstens zur Anerkennung der Nutzbarkeit des Predigtamts brachte [2]). Was Wunder, wenn bei diesem Mangel an allgemein-kirchlichem Leben sich der Gemeinschaftstrieb in den Einzelnen desto stärker regte, so dass Kirchlein in der Kirche sich bildeten, wie die Brüdergemeinde [3]), oder wenn Andere, im Verzweifeln an der Gegenwart, die Kirche eines neuen Jerusalems in ihre ideal-visionäre Welt hineinbauten, wie Swedenborg [4]). Auch hierin erhob sich *Kant* über die ordinäre Aufklärung, dass er wieder hinwies auf die Bedeutung und die Nothwendigkeit eines ethischen Gemeinwesens oder die Gründung eines Reiches Gottes auf Erden [5]). Aber freilich blieb es auch hier nur beim Ethischen, während der tiefere religiöse Lebensgrund der Kirche erst da

wieder entdeckt werden konnte, wo es eine lebendigere Religionsansicht überhaupt und vor Allem eine lebendige Christologie gab. und so hat auch erst die neuere Theologie wieder das Dogma der Kirche zu bearbeiten und es selbst über die noch unvollkommnen Anfänge im Reformations-Zeitalter hinauszuführen versucht [6]); und mit der Ausbildung des Dogma's hält auch die Ausbildung des Kirchenrechts und der Kirchenverfassung Schritt. Zwischen gänzlicher Trennung der Kirche vom Staate, wie sie in Nordamerika factisch besteht [7]) und wie sie in den letzten Zeiten theils in Schottland, theils im Waadtlande versucht worden ist, und einer höhern Vereinigung beider *im* Staate, wie die speculative Schule sie anstrebt [8]), suchen Andere die wahre Mitte darin, dass beide zwar im Begriff aus einander gehalten werden, aber in lebendiger Wechselwirkung mit einander stehen [9]). — Der *Puseyismus* beanspruchte aufs neue für die Kirche Englands das Vorrecht der bischöflichen Succession von den Tagen der Apostel her [10]).

[1]) De originibus juris ecclesiastici variaque ejusdem indole, Tüb. 1719. 4., 1720 mit einer Abh. vermehrt: de successione episcopali (neueste Aufl. mit mehrern Beilagen). Die Kirche ist eine Gesellschaft, eine Innung (collegium) mit eignen Rechten. Das Recht der Fürsten in Kirchensachen ist ihnen von der Kirche übertragen (ob stillschweigende oder ausdrückliche Uebertragung?). S. *Schröckh* VII, S. 549, und *Stahl*, Kirchenrecht S. 37 ff. — Dagegen ward das von *Thomasius* (s. §. 256, Note 4) gegründete Territorialsystem weiter gebildet von *Just Henning Böhmer* († 1749) u. a.

[2]) *Spalding* in der unter diesem Titel herausgegebenen Schrift. Dagegen *Herder*, in den Provinzialblättern.

[3]) Nicht eine Secte wollte *Zinzendorf* stiften, sondern eine ecclesiola in ecclesia, s. *Spangenberg*, idea fidei fratrum, S. 542: «(Die mährischen Brüder) sehen sich an als *ein geringes Theilchen der Kirche* unsers Herrn Jesu Christi auf Erden..... Weil sie mit der evangelischen Kirche (Augsb. Conf.) einerlei Lehre haben, so finden sie keine Ursache, sich von ihr zu trennen...... Wenn man die Brüdergemeinen als Anstalten unsers Herrn Jesu Christi in seiner Kirche gegen den stromweise hereinbrechenden Verfall in Lehre und Leben ansieht, so wird man sich nicht irren. Wer sie für ein Krankenhaus hält, in welches

unser Herr Jesus Christus, als der einige Arzt der Seelen, viele von seinen Elenden und Kranken, die in seiner Cur sind, zusammengebracht hat, um sich ihrer selbst anzunehmen und sie auch durch seine Diener pflegen und warten zu lassen, der hat auch Grund, so von ihnen zu denken.»

[4]) Göttl. Offenb. II, S. 84: «Die Kirche ist im Menschen; die Kirche, welche ausser ihm ist, ist eine Kirche bei Mehrern, in denen die Kirche ist.» — Wo das Wort richtig verstanden wird, da ist die Kirche. — Swedenborg findet die Kirche im ganzen A. Test. typisch vorgebildet. — Unter dem neuen Jerusalem in der Apokalypse ist die neue Kirche in Ansehung der Lehre verstanden (ebend. I, S. 132). Die neue Lehre, die bisher verhüllt blieb, nun aber (mit Swedenborg) hervorgetreten ist, constituirt somit auch die neue Kirche, oder die Kirche des neuen Jerusalems (S. 138. 139 und an mehrern Orten).

[5]) Religion innerhalb der Grenzen u. s. w. 3. Stück, S. 119 ff. Vgl. 4. St. von Religion und Pfaffenthum, S. 211 ff.

[6]) Der blos formelle Supranaturalismus hatte das mit dem Rationalismus gemein, dass ihm das tiefere Bewusstsein der Kirche abhanden gekommen war. So behandelt *Reinhard* die Kirche nur äusserlich, desultorisch und negativ, S. 614 ff. Vgl. *Röhr*, Briefe über Rationalismus S. 409 ff. (bei *Hase*, Dogm. S. 455). Schon einlässlicher *Wegscheider*, inst. §. 185 ff. — *Schleiermacher* hat die Kirche wieder als lebendigen Organismus (Leib Christi) gefasst, in Verbindung mit der Lehre vom heil. Geist, der der Geist der Gemeinschaft ist: Chr. Glaube I, §. 6 S. 35—40. §. 22 S. 125 ff. II, §. 121 ff. §. 125 S. 306 ff. Vgl. *de Wette*, Rel. und Theol. S. 267 ff. Dogm. §. 94. a. *Twesten* I, S. 107 ff. *Nitzsch*, S. 306 ff. — Die spec. Schule fasst die Kirche «als Gott, existirend in der Gemeinde». oder «als die religiöse Seite des Staats». Bei der gnostischen Scheidung aber von Glaubenden und Wissenden dürfte sie es schwerlich zu einer rechten Kirche bringen: *Hegel*, Phil. der Religion, II, S. 257 ff. *Marheineke*, Dogm. S. 320 ff. *Strauss* (II, S. 616) verdeutlicht die Hegel'sche Ansicht dahin, dass die Philosophen von der Verpflichtung zur Angehörigkeit an eine Kirche zu entbinden seien, findet es aber selbst wunderlich genug, wenn der Austritt aus dem kirchlichen Verbande an das Ergebniss eines philosophischen Examens gebunden wäre! Vgl. *Biedermann*, die freie Theol. S. 201 ff.

[7]) Mit dieser Unabhängigkeit der Kirche vom Staat hängt auch die der Staatsbürger von der Kirche und den kirchlichen Instituten und die Freiheit des Cultus zusammen; vgl. *Vinet*, mémoire en faveur de la liberté des cultes, Paris 1826 (vgl. m. Rec. in d. Stud. u. Krit. 1829. II, S. 418). De la conviction religieuse, Paris 1842. — Ueber die schottische Nationalkirche und die Zerwürfnisse im Waadtlande s. die Litt. und das Nähere bei *Niedner*, S. 866. 886.

[8]) *R. Rothe*, die Anfänge der christlichen Kirche und ihrer Verfassung, 1. Bd. Wittenb. 1837. Ethik II, S. 89 ff. S. 145. 146: «So lange der einzelne nationale Staat seine Entwicklung (als Staat) noch nicht vollständig vollendet hat, deckt auch in dem Volk der Umfang der sittl. Gemeinschaft als solcher d. i. der staatlichen (politischen) Gemeinschaft

den der Gemeinschaft der Frömmigkeit rein als solcher (der rein religiösen Gemeinschaft) noch nicht vollständig, und besteht folglich in ihm nothwendig neben dem Staat eine Kirche, *die jedoch eben so nothwendig in demselben Maasse immer mehr zurücktritt und sich in sich selbst auflöst, in welchem der Staat sich der Vollendung seiner Entwicklung annähert.*»

[9]) *F. J. Stahl,* die Kirchenverfassung nach Lehre und Recht der Protestanten, Erl. 1840. (Anh. II.)

[10]) Vgl. die darauf bezüglichen Aussprüche der Oxforder Theologen b. *Weawer-Amthor* S. 16 ff. u. a. *Hook* (Sermons on the Church establisment): «Das einzige Amt, welchem der Herr seine Gegenwart versprochen hat, ist das der Bischöfe, welche die Nachfolger der zuerst beauftragten Apostel sind, und das der übrigen Geistlichkeit, die mit ihrer Bestätigung und unter ihrer Autorität wirkt.» — *Keble* und *Newman* (in dem Evangelical Magazine p. 68): «Die Gabe des h. Geistes ist in der Welt allein durch die Episcopalnachfolge bewahrt worden, und Gemeinschaft mit Christo auf einem andern Wege zu erstreben, heisst das Unmögliche versuchen.»

In praktischer Beziehung hat in neuerer Zeit das liturgische Recht der Fürsten, das Synodalwesen, die Presbyterialverfassung, die Verbindlichkeit der angestellten Kirchenlehrer auf die Symbole, das rechtliche Verhältniss zu andern Confessionen u. a. m. die Aufmerksamkeit in Anspruch genommen. Vgl. die Verhandlungen der Berliner Generalsynode, amtlicher Abdruck (Berlin 1846), 18. Sitzung und die folgenden.

In der *katholischen Kirche* bestritten sich die Curialisten und Episcopalen. Der Jansenismus reproducirte sich in Deutschland als Febronianismus (*Klee* I, S. 99). Mit der französischen Revolution schien die Kirche ihr Ende erreicht zu haben; sie erhob sich wieder mit neuer Macht. Die weitern Schicksale derselben und die verschiedenen politisch-kirchlichen Systeme s. in der Kirchengeschichte und dem Kirchenrecht. Streit wegen der gemischten Ehen u. a. ebend.

§. 304.

Gnadenmittel *). *(Sacramente.)*

Der Protestantismus blieb im Allgemeinen bei seiner Lehre von zwei Sacramenten [1]): der *Taufe* und dem *Abendmahl;* und zwar erhielt sich Anfangs der Periode in Beziehung auf das letztere noch die confessionelle Spannung zwischen Lutheranern und Reformirten [2]). Je mehr aber die socinianische Auffassung der Sacramente als blosser Ceremonien sich der Aufklärungstendenz empfahl [3]), desto mehr liessen auch lutherische Theologen in der Strenge nach [4]), so dass am Ende der confes-

*) Ueber das Wort Gottes s. oben §. 292.

sionelle Unterschied in der Indifferenz unterging, und die Bedeutung von Gnadenmitteln nur da noch sich erhielt, wo man noch etwas von Gnade wusste [5]). Der Rationalismus hielt sich im Durchschnitt an die zwingli'sche Fassung [6]), während die calvinische vorzugsweise von der vermittelnden Theologie weiter ausgebildet und zur Grundlage der kirchlichen Union gemacht wurde [7]). Aber auch die alt-lutherische Ansicht erhob sich wieder in ihrer ganzen Schroffheit und erwarb sich Geltung in der Gemeinde [8]), um so mehr, als ihr auch die moderne Philosophie eine speculative Deutung zu geben wusste [9]). Rücksichtlich der Taufe entstanden auch in der neuesten Zeit anabaptistische Bewegungen [10]), und da die unbefangenere Exegese der protestantischen Theologen allmählig davon abstand, ein förmliches Gebot der Kindertaufe in der Schrift zu finden, so suchte die *Schleiermacher*'sche Dogmatik den kirchlichen Gebrauch dadurch zu retten, dass sie den Act der Confirmation als eine Ergänzung des Taufactes betrachtete [11]). Die strengen Lutheraner halten die objective Bedeutung auch *dieses* Sacraments in ihrem ganzen Umfang fest [12]), wie denn auch die Puseyiten die geistige Wiedergeburt wesenhaft an das Taufwasser knüpfen [13]).

[1]) *Augusti* hat die frühere dreifache Eintheilung in Taufe, Abendmahl und Absolution vorgezogen, und zwar der Symmetrie wegen, die sie (freilich als Antiklimax) zur Trinität bilden soll (Taufe = Sacrament des Geistes, Abendmahl = des Sohnes, Absolution = des Vaters als obersten Richters); s. System der christlichen Dogmatik, 2. Ausg. S. 278—281. Vorr. S. VI. Lehrbuch der Dogmengeschichte S. 382. Ihm stimmt *Karrer* bei (*Bertholdts* krit. Journ. XII). *Ammon* (Summa doctr. ed. III, p. 251) möchte, wenn's anginge, die redditio animæ in manus Domini zu den Sacramenten zählen, und *Kaiser* (Monogrammata S. 224) hält Confirmation und Handauflegung für Sacramente (siehe *Augusti* DG. a. a. O.). — *Goethe* hat aus ästhetischem Interesse der katholischen Siebenzahl das Wort geredet (a. m. Leben II, S. 117 ff. Stuttg. 1829. 12.). Die Herrnhuter haben die Fusswaschung, den Liebeskuss und das Loos als Gebräuche eingeführt, ohne sie gerade zu Sacramenten zu erheben, obwohl sie der erstern hohe Bedeu-

tung zuschreiben, s. Idea fidei fratr. S. 546 ff. Ausser dem Abendmahl feiern sie auch das Liebesmahl. — Rücksichtlich des Sacramentsbegriffes selbst wurde indessen von verschiedenen Standpunkten aus die Benennung als eine unpassende bezeichnet. *Storr*, doctr. chr. §. 108 sqq. *Reinhard*, S. 556: «Es wäre gut gewesen, wenn man das vieldeutige, nicht einmal in der Schrift befindliche Wort sacramentum entweder gar nicht in den Religionsvortrag aufgenommen, oder doch den Gebrauch desselben so frei und unbestimmt gelassen hätte, wie er in der alten Kirche war.» Vgl. *Schleiermacher*, Bd. II, S. 415 ff. S. 416: «Durch das gewöhnliche Verfahren, welches diesen sogenannten allgemeinen Begriff voranschickt und erklärt, befestigt sich immer mehr die falsche Meinung, als sei dies ein eigentlicher dogmatischer Begriff, und sage etwas dem Christenthum Wesentliches aus, und als erhielten Taufe und Abendmahl ihren eigenthümlichen Werth vorzüglich dadurch, dass sich dieser Begriff in ihnen realisirt.» — Auch die Idea fidei fratrum handelt nur von Taufe und Abendmahl, ohne den Begriff Sacrament zu erörtern (S. 275 ff.). Siehe dagegen *Hase*, Dogm. S. 529, und *Schenkel*, der den objectiven Sacramentsbegriff wieder nachdrücklich hervorhebt, Protestantism. I, S. 393 ff.

[2]) Im Jahr 1714 gab der ehemalige Professor der Mathematik zu Frankfurt a. d. O., *L. Ch. Sturm*, der von der lutherischen Kirche zur reformirten übergetreten war, seinen «mathematischen Beweis vom Abendmahl» heraus, worin er, ähnlich wie Schwenkfeld (s. §. 259, Note 14), Subject und Prädicat der Einsetzungsworte vertauschte, indem er τοῦτο für τοιοῦτο erklärte. *J. A. Fabricius*, *J. G. Reinbeck*, *F. Buddeus* und andere standen gegen ihn auf. Als dann vollends ein Lutheraner selbst, Dr. *Ch. August Heumans*, um die Mitte des 18. Jahrhunderts *), es wagte den Beweis zu führen, «dass die Lehre der reformirten Kirche vom heil. Abendmahl die rechte und wahre sei,» erregte dies mehr die Uneinigkeit der lutherischen Theologen unter einander, als dass es die Reformirten zum Kampf herausgerufen hätte; s. *Schlegel*, Kirchengeschichte des 18. Jahrh. II, S. 307 ff. *von Einem*, S. 325 ff.

[3]) Die Trivialität erschien auch auf liturgischem Gebiete. Konnte doch *K. R. Lange* in Hufnagels liturgischen Blättern, Bd. I, Sammlung 6, als Distributionsformel vorschlagen: «Geniessen Sie dies Brot! der Geist der Andacht ruh' auf Ihnen mit seinem vollen Segen. Geniessen Sie ein wenig Wein! Tugendkraft liegt nicht in diesem Weine, sie liegt in Ihnen, in der Gotteslehre und in Gott.» S. *Kapp*, liturg. Grundsätze, Erl. 1831. S. 349.

[4]) *Ernesti* vertheidigte noch die lutherische Fassung der Einsetzungsworte auf exegetischem Wege (Opusc. theol. p. 135 sqq.), beklagt sich aber bereits, dass viele geneigter seien, der Ansicht beizutreten, quæ rationi humanæ expeditior est et mollior. Die Supranaturalisten *Storr*

---

*) Schon seit 1704 hatte er die Meinung bei sich im Stillen gehegt, die er erst 1755 in seiner Erklärung des N. Testaments zu 1 Cor. 11, 24. 25 an den Tag legte; nachdem sie aber auch hier noch vor der Veröffentlichung des Werkes war unterdrückt worden, verfertigte er 1762 den genannten Aufsatz, der jedoch erst nach seinem Tode veröffentlicht wurde (1764).

und *Reinhard* begnügten sich mit einer unbestimmten Fassung des lutherischen Dogma's (Storr, doctr. chr. §. 114. Reinhard, S. 598 [604]), und *Knapp* äusserte sogar Bd. II, S. 482: «Man hätte die Lehre von der Gegenwart Christi im Abendmahl nie zu einem Glaubensartikel machen, sondern es unter die theologischen Probleme rechnen sollen.» Andere, wie *Hahn, Lindner, Schwarz*, versuchten wenigstens durch eigene Deutungen der lutherischen Lehre nachzuhelfen, vgl. *Hase* S. 583.

[5]) Am meisten wurde der Begriff des *Gnadenmittels* festgehalten bei den Pietisten und Hernhutern.

[6]) Die rationalistischen Auffassungen des Abendmahls sehen sich nicht alle gleich. Die streng lutherische Fassung musste natürlich ausgeschlossen bleiben; als die mittlere können wir die zwingli'sche ansehen, unter welche jedoch manche bis zur socinianischen und weiter hinabsanken (s. Note 3), und über welche sich auch wieder andere bis zur calvinischen erhoben. In der anglicanischen Kirche hatte sich *Benj. Hoadley*, ein Freund des Arianers Sam. Clarke, in einer Abhandlung: of the nature and end of the sacrament of the Lords Supper (Lond. 1735) in socinianischem Sinne über das Abendmahl erklärt, wogegen *Whiston, Waterland, Mill* den Lehrbegriff der 39 Artikel vertheidigten; s. *Schlegel* a. a. O., *von Einem* II, S. 530. II, 2 S. 751. — *Henke* bekannte sich in der Auslegung der Einsetzungsworte zur Schwenkfeldischen Auffassung: lineam. CXXXVII; p. 250. — *Tieftrunk* sah mit Kant in dem Abendmahl die Absicht, den weltbürgerlichen Gemeingeist zu wecken und zu bilden; s. Censur, S. 296 ff. (vgl. *Kant*, Rel. innerh. d. Gr. d. V. S. 282). — Der bessere deutsche Rationalismus fasste das Mnemonische, Symbolische, wenn er auch im Begriff nicht darüber hinausging, doch würdig und sinnig, tiefsittlich, dem Geist eines Zwingli gemäss: s. bes. *Schulz*, die Lehre vom Abendmahl, und vgl. *Wegscheider*, §. 180 a, der in den Zeichen des Abendmahls nicht blosse signa significantia, sondern exhibitiva sieht, und sich somit der calvinischen Fassung nähert.

[7]) *Schleiermacher*, chr. Glaube II, §. 139 ff. S. 388 ff. *de Wette*, Dogm. §. 93. *Nitzsch*, S. 347. *Ebrard*, das Dogma vom h. Abendm. Bd. II, S. 785 ff.

[8]) *Scheibel*, das Abendmahl des Herrn, Bresl. 1823. *Sartorius*, Vertheidigung der lutherischen Abendmahlslehre, in den Dorp. Beitr. 1832. Bd. I, S. 305 ff. *Theod. Schwarz*, über das Wesen des h. Abendmahls (bei *Ebrard*, S. 774).

[9]) *Hegel*, Phil. der Religion, Bd. II, S. 274: «Die *lutherische* Vorstellung ist, dass die Bewegung anfängt von einem äusserlichen, das ein gewöhnliches, gemeines Ding ist, dass aber der Genuss, das Selbstgefühl der Gegenwärtigkeit Gottes, zu Stande kommt, insoweit und insofern die Aeusserlichkeit *verzehrt* wird, nicht blos leiblich, sondern im Geist und Glauben. Im Geist und Glauben nur ist der gegenwärtige Gott...... Da ist keine Transsubstantiation — allerdings eine Transsubstantiation, aber eine solche, wodurch das Aeusserliche aufgehoben wird, die Gegenwart Gottes schlechthin eine geistige ist, *so dass der Glaube des Subjects dazu gehört.*» (Das Letztere aber ist gerade nicht lutherisch; vgl. oben §. 259, Note 10).

[10]) Neutäufer in der Schweiz. — Oncken in Hamburg (s. 1834). Wiedertäuferei in Würtemberg (schon 1787 und weiterhin), s. *Grüneisen*, Abriss einer Geschichte der religiösen Gemeinschaften in Würtemberg, mit besonderer Rücksicht auf die neuen Taufgesinnten, in Illgens Zeitschr. 1841, 1 S. 64 ff.

[11]) Chr. Glaube II, §. 138 S. 382 ff.

[12]) *H. Martensen*, die christliche Taufe und die baptistische Frage. Hamb. 1843. *Höfling*, das Sacrament der Taufe, Erl. 1846. Bd. I, S. 26: «Die Hauptsache ist und bleibt immer die, dass Gottes Gnade, Gottes Geist, Gott selbst als *in*, *mit* und *unter* dem Wasser der Taufe mit uns handelnd, und zwar als mittelst dieser Handlung unsre Wiedergeburt, unsre thatsächliche Aufnahme und Versetzung in die Heils- und Lebensgemeinschaft mit Christo, unsre Rechtfertigung und Seligkeit wirkend, anerkannt wird.»

[13]) *Pusey*, on holy baptism (bei *Weaver-Amthor*, S. 22 ff.).

§. 305.

Eschatologie.

Flügge, Geschichte des Glaubens an Unsterblichkeit, Auferstehung, Gericht und Vergeltung, Lpz. 1794—1800.

Je deutlicher der Verfall des kirchlichen Lebens im Zeitalter der Aufklärung sich der Gegenpartei als Abfall vom reinen Christenthum darstellte, desto höher musste die Erwartung der Frommen gespannt werden auf das Ende der Dinge. *Bengel* [1]) und *Jung Stilling* [2]) forschten nach dem Zeitpunkte des eintretenden Weltendes, welches ersterer auf das Jahr 1836 feststellte. Diesen festen, positiven Erwartungen gegenüber verflüchtigte der Rationalismus mehr und mehr die biblischen Vorstellungen der Parusie [3]), wie er denn auch die Dauer der Höllenstrafen zu beschränken suchte [4]). Auch ältere Hypothesen, wie die vom Seelenschlafe, der Seelenwanderung, dem Hades u. a. m. machten sich wieder geltend und wurden durch neue vermehrt [5]). Bei alle dem aber hielt sowohl der Rationalismus, als der Supranaturalismus fest an der Hoffnung einer persönlichen Fortdauer nach dem Tode; denn nicht nur Offenbarungsgläubige, wie *Lavater*, sondern auch die

Wortführer der Aufklärung richteten ihre hoffnungsreichen Blicke nach dem Jenseits [6]). Die auch hier gebrauchten Beweise unterwarf *Kant* (wie die für das Dasein Gottes) der Prüfung, und blieb auch hier beim *moralischen* Beweis (für die praktische Vernunft) stehen [7]). Im Gegensatz gegen einen vom christlichen Boden sich losreissenden, in seiner tiefern Wurzel selbstsüchtigen Unsterblichkeitsglauben wies die neuere Philosophie und Theologie mit gutem Rechte hin auf das *ewige Leben,* das, wie Christus lehrt, schon hier beginnen müsse [8]). Aber dies, und das freimüthige Geständniss, dass sich von dem Jenseits keine Vorstellung vollziehen lasse [9]), schlug sofort bei den *einen* Jüngern der modernen Speculation in einen gänzlichen Unglauben an das Jenseits und in Vergötterung des Diesseits [10]) um, während die *andern* die kirchliche Lehre von den letzten Dingen vermittelst derselben Philosophie tiefer zu begründen sich bemühten [11]). Dass übrigens das Reich Gottes, das in Jesu Christo, dem Sohne Gottes, seinen Anfang und seine Vollendung findet, noch immerfort im Kommen begriffen sei, dass die Idee einer Verklärung der menschlichen Natur ins Göttliche, vermittelst des lebendigen Glaubens an *ihn,* sich am Ganzen, wie an den Einzelnen in der Fülle der Zeiten mehr und mehr verwirklichen werde, und dass bei allem Wechsel der Formen der Geist des Christenthums der Menschheit *als ihr unverwelkliches Erbe* bleibe, das ist eine weit über den rohen Chiliasmus hinausreichende Hoffnung, zu der uns die wissenschaftliche Beobachtung des Ganges berechtigt, welchen die Entwicklung der christlichen Glaubenslehre, mitten unter allen Kämpfen und Irrungen, bis auf diese Stunde genommen hat.

[1]) Erklärte Offenb. Joh. oder vielmehr Jesu Christi, aus dem Grundtext übersetzt, durch die prophetischen Zahlen aufgeschlossen, und Allen, die auf das Werk und Wort des Herrn achten, und dem, was

vor der Thüre ist, würdiglich entgegen zu kommen begehren, vor Augen gelegt durch *Joh. Albr. Bengel*, Stuttg. 1740. — Sechzig erbauliche Reden über die Offenb. Joh., sammt einer Nachlese gleichen Inhalts u. s. w. 1747. — Cyclus, sive de anno magno solis, lunæ, stellarum consideratio ad incrementum doctrinæ propheticæ atque astronomicæ accommodata, Ulm. 1745 — und die Streitschriften b. *Burk*, S. 260; die Zeittafel S. 273. Vgl. *Lücke*, Einl. in die Offenb. Joh. S. 548 ff.

[2]) Siegsgesch. der christl. Kirche, oder gemeinnützige Erklärung der Off. Joh., Nürnb. 1779. Nachtr. 1805. 1822.

[3]) *Henke*, lineamenta, CXIV: Atqui his in oraculis (Scripturæ S.) non omnia, ut sonant, verba capienda, multa ad similitudinem formæ judiciorum humanorum et pompæ regiæ expressa esse, illi etiam fatentur, qui adspectabile aliquod judicium, a Christo ipso per sensilem speciem præsenti in his terris agendum, præfiguratum esse atque præstituto tempore vere actum iri defendunt. Interim vel sic, destrictis quasi exuviis orationis, remanent multa, quæ non modo obscuritatis, sed etiam offensionis plurimum habent etc..... Insunt vero istis rerum, quas futuras esse prædixerunt, imaginibus hæ simul graves et piæ sententiæ: 1. vitam hominibus post fata instauratum iri, eosque etsi eosdem, non tamen eodem modo, victuros esse; 2. sortem cujusque in hac vita continuata talem futuram, qualem e sententia Christi, h. e. ad veritatis et justitiæ amussim, promeruerit; 3. plane novam fore rerum faciem in isthac altera vita, et longe alias novæ civitatis sedes; 4. animo semper bene composito et pervigilanti magnam illam rerum nostrarum conversionem, ne inopinatos opprimat, exspectandam esse. Vgl. *Wegscheider*, institutt. §. 199. 200. Bild und Sache zu scheiden versuchten: *Herder*, von der Auferstehung; *de Wette*, Rel. und Theol. S. 259 ff.

[4]) Auch Supranaturalisten suchten hier einige Milderung. Von Andern wurde die Ewigkeit der Höllenstrafen vertheidigt. — *Kant* zählt diese Fragen zu den *Kinderfragen*, aus denen der Frager, wenn sie ihm auch beantwortet werden könnten, doch nichts Kluges zu machen verstehen würde (Relig. innerhalb der Grenzen u. s. w., S. 83 Anm.). Die Litt. s. bei *Bretschn.* Entw. S. 886 ff.

[5]) Die Psychopannychie wurde gelehrt von *Joh. Heyn* in einem Sendschreiben an Baumgarten; s. dessen theolog. Streitigkeiten III, S. 454; wahrscheinlich auch von *J. J. Wettstein* (s. m. Abh. in Illgens Zeitschr. 1839, 1 S. 118. 119), von *J. G. Sulzer* (vermischte Schr. 1781. II, Abh. 1), und selbst in einem gewissen Sinne von *Reinhard* (Dogm. S. 656 [660] ff.), der zwar die eigentliche Lehre vom Seelenschlafe verwirft, aber doch das einräumt, dass die Seele gleich nach ihrer Trennung vom Körper in einen Zustand ohne Bewusstsein versinke, weil die im Tode vorgehende Veränderung so gewaltig sei, dass die mit Besonnenheit verknüpfte Wirksamkeit der Seele dadurch allerdings eine Zeitlang unterbrochen werden könne. Vgl. auch *Simonetti*, Gedanken über die Lehre von der Unsterblichkeit und dem Schlaf der Seelen, Berlin 1747. — Ueber die *Seelenwanderung* (μετεμψύχωσις) in aufsteigender Linie s. *Schlosser*, zwei Gespräche, Basel 1781. *Herder*, zerstr.

Blätter, Bd. I, S. 215. *F. Ehrenberg,* Wahrheit und Dichtung über unsere Fortdauer, Lpz. 1803. *Conz,* Schicksale der Seelenwanderungshypothese, Königsb. 1791. *Bretschneider,* Entw. S. 846 ff. — Einen *Zwischenzustand* (Hades) lehrte besonders *Jung Stilling*, Geisterkunde §. 211—212: «Ist ein abgeschiedener Geist auf dem Wege der Heiligung aus der Zeit gegangen, und hat doch noch ein anderes an sich, das er nicht in die himmlischen Regionen mitbringen darf, so muss er so lang im *Hades* bleiben, bis er das alles abgelegt hat; allein er leidet keine Pein, ausser der, die er sich selbst macht. Die eigentlichen Leiden im Hades sind das Heimweh nach der auf immer verlornen Sinnenwelt.» Vgl. Apologie der Geisterkunde, S. 42. 55. — Unter den neuern Dogmatikern hat *Hahn* sich an diese Ansicht angeschlossen (christl. Glaubensl. §. 142; *Bretschneider,* Entw. S. 886). Mit Uebergehung des Zwischenzustandes suchte *Priestley* die biblische Lehre von der Auferstehung dadurch mit dem philosophischen Unsterblichkeitsglauben zu vereinigen, dass er ein schon bei dem Tode sich entwickelndes Seelenorgan annahm; s. britt. Magazin 1773. Bd. IV, St. 2. *Bretschneider,* S. 861. — Ein ganzes System der Eschatologie (nach eigenthümlichen Hypothesen) findet sich bei *Swedenborg,* göttl. Offenb. Bd. II, S. 284. Er verwirft die kirchliche Auferstehungslehre, die nur auf buchstäblichem Missverstand ruht. (Die Auferstehung ist schon erfolgt, so auch das Gericht.) Die Menschen leben auch nach dem Absterben als Menschen fort (die guten als Engel), und verwundern sich höchlich, dass es also ist. Sie finden sich gleich nach ihrem Tode wieder in einem Körper, in Kleidern, in Häusern, wie in der Welt, und schämen sich über die falschen Vorstellungen, die sie sich vom künftigen Leben gemacht haben (vgl. die Lehre von den Engeln ob. §. 298). Die, welche in der Neigung zum Guten und Wahren begriffen sind, wohnen in herrlichen Palästen, um welche Paradiese mit Bäumen sind.... Entgegengesetzte Correspondenzen sind bei denen, die in den bösen Neigungen sind. Diese sind entweder in den Höllen in Zuchthäuser eingeschlossen, welche keine Fenster haben, in welchen aber gleichwohl Licht wie von einem Irrwisch ist, oder sie befinden sich in den Wüsten und wohnen in Hütten, um welche alles unfruchtbar ist, und wo sich Schlangen, Drachen, Nachteulen und anderes dergleichen aufhält, was ihrem Bösen correspondirt. Zwischen dem Himmel und der Hölle ist ein *Mittelort,* welcher die Geisterwelt genannt wird. In diesen kommt jeder Mensch gleich nach dem Tode, und hier findet ein ähnlicher Verkehr des einen mit dem andern statt, wie unter den Menschen auf der Erde u. s. w. (a. a. O. S. 250. 251). Unter dem neuen Himmel und der neuen Erde versteht Swedenborg die neue Kirche; vgl. vom jüngsten Gericht, göttl. Offenb. S. 263 ff. — Der Puseyismus hat die Lehre vom *Fegfeuer* unter gewissen Modificationen adoptirt, s. *Weaver-Amthor* S. 33. 34 (nach Tract. 90, p. 25).

[6]) *J. C. Lavater,* Aussichten in die Ewigkeit, in Briefen an Zimmermann, Zürich 1768 ff. *Ch. F. Sintenis,* Elpizon, oder über meine Fortdauer im Tode, Danzig 1795 ff. Dessen: Oswald, der Greis; mein letzter Glaube, L. 1813. *Engel,* wir werden uns wiedersehen, Gött. 1787. 1788. (Die weitere Litt. bei *Bretschneider*, S. 827. 879 ff.)

[7]) Zu den üblichen, meist aus der neuern Zeit stammenden Beweisen zählt man gewöhnlich: 1. den *metaphysischen*, aus der Natur der Seele; 2. den *teleologischen*, aus den auf Erden nicht entwickelten Anlagen des Menschen; 3. den *analogischen*, aus der Natur — Frühling, Raupe u. s. w.; 4. den *kosmischen*, aus der Sternenwelt; 5. den *theologischen*, aus den verschiedenen Eigenschaften Gottes; 6. den *moralischen* (praktischen), aus der Antinomie des Strebens nach Glückseligkeit und nach sittlicher Vollkommenheit. S. *Kant*, Kritik der praktischen Vernunft S. 219 ff. Zu den übrigen s. die Litter. b. *Bretschneider* a. a. O., und *Hase*, Dogm. S. 111. 112. *Strauss* II, S. 697 ff.

[8]) *Fichte*, Anweisung zum seligen Leben S. 17: «*Ganz gewiss* zwar liegt die Seligkeit *auch jenseits* des Grabes für *denjenigen, für welchen sie schon diesseits* desselben begonnen hat, und in keiner andern Weise und Art, als sie diesseits in jedem Augenblicke beginnen kann. Durch das blosse Sichbegrabenlassen kommt man nicht in die Seligkeit, und sie werden im künftigen Leben und in der unendlichen Reihe aller künftigen Leben die Seligkeit eben so vergebens suchen, als sie dieselbe in dem gegenwärtigen Leben vergebens gesucht haben, wenn sie dieselbe in etwas anderm suchen, als in dem, was sie schon hier so nahe umgiebt, dass es denselben in der ganzen Unendlichkeit nie näher gebracht werden kann, in dem Ewigen.» Vgl. (in Beziehung auf die Auferstehung) Vorl. 6, S. 178. *Schleiermacher*, Reden über Religion, Rede 1, S. 172 (3. Ausg.), wo die Art, wie die meisten Menschen ihre Unsterblichkeitsidee sich bilden, als eine unfromme bezeichnet wird, da ihr Wunsch, unsterblich zu sein, keinen andern Grund hat, als die Abneigung gegen das, was das Ziel der Religion ist.

[9]) *Schleiermacher*, christl. Glaubensl. II, §. 157 ff. (die prophetischen Lehrstücke §. 160 ff.). *De Wette*, Dogm. §. 107. 108.

[10]) *F. Richter*, die Lehre von den letzten Dingen, Bresl. 1833. Ders.: die Geheimlehren der neuern Philosophie, nebst Erklärung an Herrn Prof. Weisse in Leipzig, ebend. 1833. Ders.: die neue Unsterblichkeitslehre, ebend. 1833. *Strauss*, Glaubenslehre II, S. 739: «Das Jenseits ist.... der letzte Feind, welchen die speculative Kritik zu bekämpfen und wo möglich (!) zu überwinden hat.» — Natürliche praktische Consequenzen dieser Lehre: Genusssucht, Communismus. Verwahrung dagegen von speculativer Seite.

[11]) *Ch. Weisse*, die philosophische Geheimlehre von der Unsterblichkeit des menschlichen Individuums, Dresden 1834. Ueber die philosophische Bedeutung der Lehre von den letzten Dingen, in den theolog. Studien u. Krit. 1836, S. 271 ff. *J. H. Fichte*, die Idee der Persönlichkeit und der individuellen Fortdauer, Elberf. 1834. *C. F. Göschel*, von den Beweisen für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele, im Lichte der speculat. Philosophie; eine Ostergabe, Berlin 1835. Vgl. *Bretschneider*, S. 831.

Register.

Anm. I bezeichnet den ersten Theil, II den zweiten Theil, die arabische Zahl die Seite.

A.

B.

D.

F.

G.

H.

I.

J.

K.

L.

M.

Q.

R.

S.

U.

V.

W.

X.

Y.

Z.

Zusätze.

Zum ersten Theile.

S. 18, Note 1. Die symbol. Bücher der evangel.-luther. Kirche, deutsch und lateinisch von *J. T. Müller.* 1. Abth. Stuttg. 1846. — Libri symbolici ecclesiæ reformatæ Nederlandicæ ed. *H. E. Vincke,* Traj. ad Rhen. 1846.

S. 25, Note 4: *F. Ch. Baur,* Lehrbuch der christlichen Dogmengesch. Stuttg. 1847.

S. 26 oben: *Ch. W. Niedner,* Geschichte der christl. Kirche, Lpz. 1846.

S. 63 zu §. 30: *Jacobi,* die kirchliche Lehre von der Tradition und heil. Schrift, in ihrer Entwicklung dargestellt, Berlin 1847. 1. Thl.

S. 105 zu §. 44: *K. A. Kahnis,* die Lehre vom h. Geist, 1. Thl. Halle 1847.

S. 210, Note 15: Arnob. Ausg. von *Hildebrand,* Halle 1844, u. d. 12. Bd. von *Gersdorf,* Lpz. 1846.

S. 277 zu §. 113: *Beck,* Prädestinationslehre Augustins (Calvins und Luthers), in den Studien und Kritiken 1847, 1. 2.

Zur ersten Hälfte des zweiten Theiles.

S. 21, Note 5: Ueber Amalrich von Bena und David von Dinanto vgl. *Krönlein* in den Studien und Kritiken 1847, 2, wonach das Gesagte zu modificiren.

Zur zweiten Hälfte des zweiten Theiles.

S. 251, §. 234: *Otto Fock,* der Socinianismus nach seiner Stellung in der Gesammtentwicklung des christl. Geistes, nach seinem histor. Verlauf und nach seinem Lehrbegriff. 1. Abtheil. Kiel 1847.

Druck von F. A. Brockhaus in Leipzig.

